Irénikon



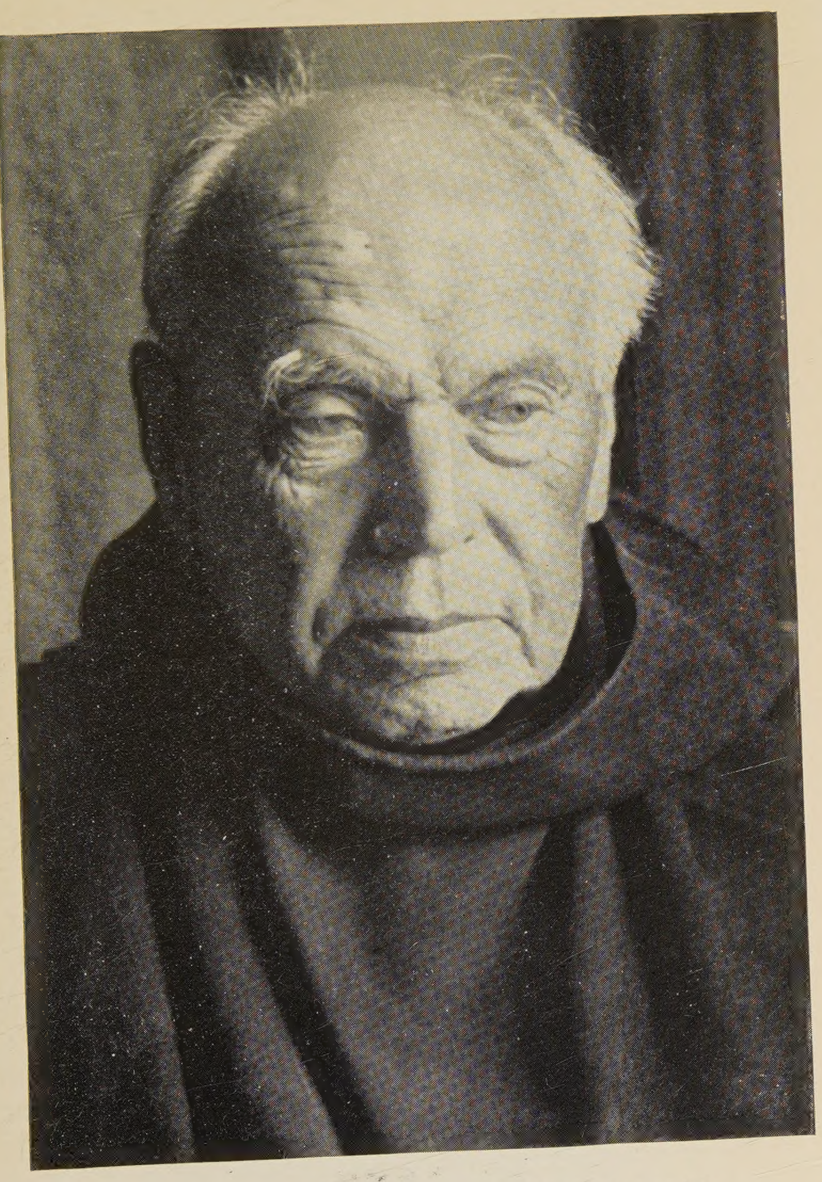
TOME XXXIII

1960

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 1 febr. 1960.

Cum permissu superiorum.



DOM LAMBERT BEAUDUIN (1873-1960).

IRÉNIKON

Tome XXXIII 1er trimestre 1960

IN MEMORIAM :

Dom Lambert Beauduin (1873-1960)

Lorsque, le 28 janvier 1926, aux funérailles nationales du Cardinal Mercier en l'église Sainte-Gudule à Bruxelles, le doyen de la Collégiale commença l'éloge funèbre du grand disparu, il laissa tomber sur l'auditoire cette phrase du prophète Jérémie qui exprimait éloquemment le sentiment de toute l'assistance : « *Cecidit corona capitis nostri.* Elle est tombée, la couronne de notre tête » (*Thren.* 5, 16).

C'est sur cette même phrase que nous voulons ouvrir ces lignes consacrées à la mémoire de notre vénéré fondateur et père, dom Lambert Beauduin, décédé à Chevetogne le 11 janvier 1960 [1]. Car vraiment c'est une auréole et une lumière que nous

1. Dom Lambert (Octave) Beauduin est né à Rosoux-les-Waremme le 4 août 1873 d'une famille de grands industriels de la Hesbaye. Ses études secondaires et philosophiques terminées à Saint-Trond, il entra au séminaire de Liège, où il fut ordonné prêtre le 25 avril 1897. Après quelques années de professorat à Saint-Trond, il fut agrégé, dès 1899, au groupe de prêtres fondé sous le nom d'« Aumôniers du Travail » par Mgr Doutreloux, évêque de Liège, pour travailler, suivant l'encyclique de Léon XIII, à l'amélioration de la condition des ouvriers. Cette société ayant dû prendre, après la mort de l'évêque, une direction un peu différente, l'abbé Beauduin entra, sur les conseils de son ami le chanoine Laminne, professeur à l'Université de Louvain et futur évêque auxiliaire de Liège, à l'abbaye bénédictine du Mont César à Louvain. Il y fit sa profession monastique le 5 octobre 1907 et fut dès lors affecté à l'enseignement de la théologie.

C'est en septembre 1909, lors du Congrès national des œuvres catholiques tenu à Malines, qu'il créa son célèbre « Mouvement liturgique » qui devait avoir des répercussions internationales (Cfr. *Le cinquantenaire du*

perdons, et que perdent avec nous beaucoup de ses amis qui peuvent se considérer comme ses fils. Ce n'est pas sans raison que nous évoquons ainsi sous une même pensée ces deux grands hommes que furent le Cardinal Mercier et dom Lambert Beauduin. Liés d'amitié, leurs vues géniales si souvent coïncidèrent ! Séparés par la mort mais restés unis dans l'idéal, ils peuvent se retrouver aujourd'hui dans la joie.

Pourquoi ne le dirions-nous pas au frontispice de ces pages ? Dom Beauduin a bien voulu raconter dans les dernières années de sa vie, la part qu'il avait eue dans la propagation clandestine de la fameuse lettre *Patriotisme et Endurance* que le Cardinal Mercier avait écrite à son peuple à la Noël 1914, et qui contribua plus que tout autre chose à sa gloire [1]. Mais on n'a jamais révélé, et c'est bien le moment de le faire, que le véritable inspirateur de cette lettre fut dom Beauduin lui-même. C'est à la suggestion de celui-ci en effet, que, revenant sur un geste qu'il venait de poser dans une admonition privée à son clergé, le Cardinal Mercier se mit à rédiger le célèbre document dont plusieurs idées maîtresses furent inspirées par l'éminent bénédictin. Dans un petit mot qu'il écrivit lors de son fameux voyage en Amérique en 1919 à son ancien collaborateur, le Cardinal ne manqua pas de lui signifier que toute la gloire recueillie sur son passage aux États-Unis, il la devait en grande partie au moine qui travaillait en ce moment dans son humble cellule...

Mais ce n'est pas de cette collaboration de temps de guerre que nous voulons parler ici, non plus que du mouvement litur-

Mouvement liturgique, 1909-1959, n° spécial (fasc. 3) des *Questions liturgiques et paroissiales*, 1959, notamment pp. 203 et sv.). Ayant dû fuir la Belgique en 1915 après d'inénarrables péripéties et aventures, il séjourna en Irlande dans un refuge de l'Abbaye de Maredsous où il enseigna la théologie jusqu'en 1919, année en laquelle, rentré au Mont César, il reprit ses études liturgiques et ses travaux. Nommé professeur de théologie fondamentale à Saint-Anselme à Rome en 1921, il s'intéressa dès lors de très près au mouvement de l'Unité chrétienne, grâce en partie à la rencontre qu'il avait faite du métropolite Szeptickyj, archevêque de Lwow et personnalité de tout premier plan, qui voulait, au moment de l'émigration russe, entraîner l'Ordre bénédictin dans un travail unioniste par le monachisme.

1. Dom Lambert Beauduin, *Le Cardinal Mercier et ses suffragants en 1914*, dans la *Revue Générale Belge*, juillet 1953.

gique que dom Beauduin anima de façon si splendide, surtout de 1909 à 1914 et dont on a beaucoup écrit ces derniers temps [1]. C'est son idéal unioniste que nous avons à retracer, idéal qu'il a si magnifiquement partagé avec le Cardinal Mercier, et qui fut au point de départ de l'œuvre monastique pour l'unité chrétienne, de notre revue *Irénikon* et de tout un courant de pensée.

A l'époque où dom Beauduin élaborait, durant sa dernière année d'enseignement à Rome, c'est-à-dire en 1923, son projet de fondation monastique pour l'Unité, le Cardinal Mercier était engagé dans les célèbres conversations de Malines. Il avait demandé à dom Beauduin de lui rédiger un mémoire sur le *Pallium* dont plusieurs anglicans avaient relevé les prérogatives [2]. Dom Beauduin, préoccupé alors du problème de la réunion avec l'Orient, fit à propos du *Pallium* un parallèle entre la situation des patriarcats orientaux et l'ancienne Église d'Angleterre. Il en résulta une étude assez neuve qui enchanta le Cardinal [3], lequel la lut de son propre chef, sans révéler le nom de l'auteur, à la séance du 20 mai 1925 de la quatrième Conversation de Malines. Elle était intitulée « l'Église anglicane unie, non absorbée » [4].

Ce fut, en date, la première intervention effective de dom Beauduin en faveur de l'Unité. Elle était sensationnelle, et fut, du reste, à cette époque, diversement jugée. Appelée quelquefois « ballon d'essai » [5], elle fit cependant une brèche impor-

1. Cfr notamment le fascicule jubilaire des *Questions liturgiques et paroissiales de 1959*, déjà mentionné.

2. W. Frere, (*Recollections of Malines*, Londres, 1935, p. 56) dit que le Cardinal Mercier avait demandé à dom Beauduin de répondre à la question suivante : « Est-il possible que l'Église d'Angleterre soit réunie à l'Église romaine sans être absorbée par elle ? ». Nous ne sommes par sûr que cette affirmation telle quelle soit exacte.

3. Cfr la lettre que le Cardinal Mercier écrivit à cette occasion à D. L. Beauduin, dans *Irénikon*, 1927, p. 150.

4. Parue sous l'anonymat dans *The Conversations at Malines*, 1921-1925, ed. by Lord Halifax, Londres, 1930, pp. 241 sv. — Sur l'historique de cette affaire, cfr J. de Bivort de la Saudée, *Anglicans et catholiques*, Bruxelles, 1949, t. I, p. 132 sv. La partie théorique de l'étude de dom Beauduin a été publiée sous le titre *Les Patriarches*, dans *Irénikon* 1926, pp. 234-244 et 267-274.

5. Cfr. *Malines once more* : *Dom Beauduin's ballon d'essai*, dans *The Month*, mars 1930, p. 267-279 et la réplique de D. L. Beauduin dans *Irénikon*, 1930, p. 471-473.

tante dans les idées et on peut dire que depuis lors quelque chose fut changé dans la théologie du rapprochement.

Quelques mois après, dom Beauduin organisa à Bruxelles, du 21 au 25 septembre, une semaine «pour l'Union des Églises». Le Cardinal Mercier, déjà souffrant — il devait mourir en janvier — vint y faire le discours de clôture, au cours duquel il lia à son œuvre unioniste celle de dom Beauduin [1]. Ayant rappelé comment Pie XI, dans son allocution du 24 mars 1924, avait daigné encourager de façon si discrète, mais ferme, disait-il, nos « chères conversations de Malines », il cita les paroles du pape adressant l'expression de sa plus vive reconnaissance à tous les catholiques qui, « sous l'impulsion de la grâce divine se tournent vers leurs frères dissidents et s'appliquent à leur frayer la voie de l'unité ». Et après avoir mentionné les textes les plus importants de Pie XI relatifs à cette grande cause, il disait : « Afin de donner aussitôt une portée pratique à l'orientation de sa pensée, l'Auguste Pontife, se souvenant de ce que la vie monastique, si fort en honneur aujourd'hui encore dans les Églises orientales, nous est venue de l'Orient, a tourné ses regards vers les fils de saint Benoît, patriarche des moines d'Occident, et a confié au Primat des Bénédictins, le Rme Abbé Fidèle de Stotzingen, la réalisation d'un magnifique programme pour le rétablissement de l'unité de tous les chrétiens dans une même Église catholique, *ut fiat unum ovile et unus Pastor*. Et, ajoutait-il, le Rme Abbé de Stotzingen, qui se connaît en hommes, et qui a vu de près à l'œuvre pendant plusieurs années au Collège Saint-Anselme à Rome, l'initiateur, l'organisateur aux idées lucides, au cœur généreux, à l'âme apostolique qu'est l'humble Père dom Lambert Beauduin, a fait à la Belgique le grand honneur d'y poser le berceau de l'institution, ou mieux de l'ensemble des institutions destinées à réaliser progressivement la conception géniale du Pontife qui préside avec tant de sagesse, de zèle, de sérénité au grand œuvre de l'Union des Églises » [2].

* * *

1. Y participa également le métropolite A. Szepticky j qui y fit une conférence remarquable sur *La psychologie de l'Union*. Cfr D. O. R. *Dix ans après. La semaine unioniste de Bruxelles*, dans *Irénikon*, 1935, p. 598.

2. Cfr *Rev. cathol. des Idées et des Faits*, 6 nov., 1925, p. 5-6. — Il est remarquable que la lettre de Pie XI à l'Abbé Primat avait précédé de

Ce n'est pas trahir un secret que de dire aujourd'hui que le mouvement suscité par Pie XI dans l'Ordre bénédictin avait pour promoteur, non pas l'Abbé Primat de Stotzingen, mais dom Beauduin lui-même, qui, avec les encouragements du Cardinal Mercier, fit remettre au Saint-Père le programme de l'œuvre à accomplir. On comprend dès lors que ce fut à lui qu'il revint de l'exécuter. Il en traça les grandes lignes de main de maître dans une petite brochure intitulée *Une œuvre monastique pour l'Union des Églises* [1], écrite sous forme de commentaire à la lettre *Equidem Verba*, que Pie XI avait envoyée à l'Ordre bénédictin. La fondation d'Amay, au diocèse de Liège, eut lieu en décembre 1925, et aussitôt quelques disciples zélés vinrent aider le fondateur dans sa tâche. Parmi ceux-ci, l'actuel Prieur de Chevetogne, dom Thomas Becquet, fut chargé de propager la revue *Irénikon*, dont le Ier fascicule parut en avril 1926.

« Cette nouvelle revue, y disait dom Beauduin, apporte un message de paix (*irênê* = paix). Elle voudrait être l'organe d'un grand mouvement pour l'Union des Églises.

Parmi les disciples du Christ, 350 millions environ sont unis au siège de Pierre ; 350 millions en sont séparés depuis les XIe et XVIe siècles. L'heure est venue de mettre fin à nos discordes, de réunir en un seul faisceau toutes les forces chrétiennes et d'opposer à l'impiété envahissante l'invincible unité de l'Église du Christ.

A cette fin, il faut, à l'appel de N. S. P. le Pape Pie XI, provoquer en Occident un courant d'idées unionistes, créer une atmosphère de sympathie et de compréhension, grouper les bonnes volontés, organiser la prière, fonder des œuvres, bref susciter un puissant mouvement pour la réunion des Églises. La publication *Irénikon* qui se présente aujourd'hui au public chrétien, se propose d'être l'organe de ce mouvement. (...) Tous doivent travailler sans doute à ce grand œuvre, fidèles, prêtres, religieux ; mais Pie XI a adressé un appel spécial aux moines d'Occident, parce que la vie monastique, commune aux deux Églises et antérieure à toutes les séparations, est comme le point de moindre résistance pour une sérieuse interpénétration des Églises.

Comme le disait Lord Halifax dans son discours de Louvain du

trois jours celle qui avait été envoyée au Cardinal Mercier à l'occasion des Conversations de Malines (21-24 mars 1924).

1. Amay, 1926.

19 novembre 1925, l'église primatiale de Cantorbéry et l'église nationale de Westminster Abbey, ces deux symboles de la religion et de la patrie anglicanes, sont deux anciennes églises bénédictines.

Les membres de notre fondation monastique nouvelle s'efforceront par la prière, par un travail d'adaptation psychologique, par l'étude approfondie de toute la littérature religieuse orientale, par l'apostolat, bref par tout l'ensemble de l'activité monastique, d'être des professionnels de ces questions. Mais pareil travail ne peut se restreindre à une élite. Les agents de liaison, s'ils doivent acquérir une compétence plus grande, ne peuvent cependant paraître aux Orientaux des isolés, des dilettantes de l'Orientalisme ; leur entreprise doit correspondre aux sentiments de toute la chrétienté occidentale ; ils doivent être les porte-voix et les messagers d'une réconciliation ardemment désirée par toute la famille catholique.

L'*Irénikon* créera ce contact et associera les fidèles à l'œuvre des moines de l'Union. Il sera l'écho de la voix du Christ appelant les siens à l'unité ; des Souverains Pontifes et spécialement de Pie XI poursuivant sans relâche le grand idéal ; de toute la tradition chrétienne qui nous donne sans jamais faillir la grande leçon de l'unité » [1].

De fait, la fondation de dom Beauduin fut double : 1° celle d'un monastère — *ora et labora* — priant pour l'Unité, et où tout le travail serait orienté aussi exclusivement que possible vers une pénétration intellectuelle et spirituelle des chrétientés non-catholiques, et 2° celle d'une phalange d'amis dévoués qui s'imprégneraient des richesses de ces chrétientés à mesure où on en ferait la découverte, et chercheraient eux-mêmes à étendre le rayonnement du monastère auprès de tous ceux qui étaient susceptibles de le recevoir.

Le flot d'émigrés russes était à cette époque une grande source d'édification et d'information. Pie XI les avait vus défiler lors de sa nonciature en Pologne et ce fut là l'origine des œuvres qu'il suscita, devenu pape, pour le travail unioniste. Il croyait que cet immense pays allait bientôt ouvrir ses portes au catholicisme, proscrit du temps des Tsars. Quoiqu'il en soit de cette perspective, la Russie restait et reste toujours un des grands problèmes religieux du christianisme contemporain.

Les émigrés russes apportaient en Occident leur religion

1. *Irénikon*, 1926, p. 1-2.

persécutée, leurs icones, leur liturgie, leur pensée théologique. Ce fut une véritable révélation pour nos pays : la découverte de l'Orthodoxie, totalement ignorée jusque là. Les moines d'Amay entrèrent avec les Russes émigrés en relations profondes. Dom Beauduin aima tout de suite leur sens du mystère rédempteur; l'importance qu'ils attachaient à la résurrection du Christ dans leur piété, et leur amour de la liturgie.

Souverainement respectueux des valeurs religieuses quelles qu'elles soient, et ennemi de tout prosélytisme, dom Beauduin, sûr d'être finalement bien compris, ne craignit pas d'encourager ses moines à s'initier à la liturgie orientale en la pratiquant en elle-même. Il ouvrit dans son monastère une chapelle où quelques uns d'entre eux purent entrer progressivement dans ce monde si proche de l'Écriture et si bien chevillé à la pensée des Pères de l'Église, monde où le mystère eucharistique est demeuré si complet et si vivant, et où la participation aux offices était restée le fondement même de la catéchèse[1].

On ne pourrait dire le travail qu'il fallut pour mettre au point, à partir de zéro, une tentative aussi difficile, pour franchir une muraille épaissie de siècle en siècle, pour retrouver par delà tant de barrières le sentiment de la prière commune entre les Églises. Les Orthodoxes eux-mêmes, longtemps méfiants devant cette entreprise en raison de la similitude extérieure qu'elle avait avec la concurrence des uniates, en vinrent peu à peu à apprécier ces efforts, en lesquels ils ne virent plus finalement qu'un amour de leur tradition.

* * *

La présence des Orthodoxes aux premières assemblées œcuméniques dès 1925, tout comme la réflexion que le Cardinal Mercier avait imposée à dom Beauduin par la rédaction de son rapport sur l'Église anglicane, avait ouvert l'esprit de celui-ci, dès les débuts de la fondation d'Amay, sur la connexion profonde qu'il y avait entre tous les mouvements non-catholiques en faveur de l'unité et celui qu'il voulait développer lui-même.

1. Cfr D. L. Beauduin, *Liturgie et Catéchisme en Orient et en Occident*, dans *Irénikon*, 1930, p. 649-658.

Bien qu'il ait pu lui en coûter plus tard de cet élargissement, ce fut un de ses principaux mérites que de l'avoir compris tout de suite [1]. Dès le début, affluèrent parmi les hôtes du monastère d'Amay des non-catholiques de toutes les confessions, qu'un intérêt mêlé de curiosité attirait vers ce lieu nouveau de la pensée catholique, si différent de ce qu'on en connaissait d'ordinaire, et derrière lequel s'estompait la physionomie du Cardinal Mercier. Tous ces visiteurs, dont plusieurs, comme Lord Halifax, étaient des hôtes de marque, nouèrent dès lors avec dom Beauduin des relations durables. Il n'est guère d'unioniste de cette époque, de quelque confession qu'il soit, qui n'ait entretenu dès ce moment des rapports de sympathie avec la nouvelle fondation.

La mort du Cardinal Mercier, survenue fin janvier 1926, fut, on le comprend, une épreuve très dure pour le courageux fondateur. Les Conversations de Malines avaient suscité en Angleterre de la part des milieux catholiques des objections cruelles : elles n'auraient d'autres conséquences, disait-on, que de retarder les conversions individuelles toujours en progrès. Le Cardinal avait dû s'en expliquer dans une lettre pastorale à son clergé [2]. Mais le respect qu'imposait à tous ce prince de l'Église, s'il n'arrêtait pas les paroles, arrêtait du moins les actes. Le Cardinal une fois disparu, on s'en prit à dom Beauduin et à son œuvre, en laquelle on voulait voir, — bien qu'elle la dépassât de loin en extension et qu'elle ait un tout autre but — , la continuation de ce qui s'était fait à Malines.

D'autre part, l'encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928, mettant en garde tous les catholiques contre les grandes conférences œcuméniques, dotées alors du terme de « panchristianisme », ce qui signifiait pratiquement concession sur tout point de doctrine pour unifier les disciples du Christ dans une commune offensive contre les dangers sociaux, fut interprétée par certains comme visant le mouvement de dom Beauduin. Il publia le texte de l'encyclique [3] et en fit un commentaire précis insistant sur les vraies méthodes unionistes, qui reçut le meilleur

1. Cfr *Rapprochement anglo-oriental*, dans *Irénikon*, 1926, p. 165-173.
2. On en trouvera le texte dans *Paroles du Cardinal Mercier*, dans *Irénikon-collection*, t. II, p. [70] et sv.
3. *Irénikon-collection*, t. IV, nº 1.

accueil[1]. Pie XI fit du reste savoir aux moines d'Amay que cette encyclique ne les concernait pas. De fait, les attaques continuant tout de même, dom Beauduin résuma une nouvelle fois son programme en 1930 dans un article limpide et décisif intitulé *Notre travail pour l'Union*. Après avoir exposé son point de vue aussi bien sur les conversions individuelles que sur la *Corporate reunion*, il définissait, comme il l'avait fait antérieurement en des termes semblables, le vrai travail unioniste en ces phrases :

« Créer avant tout une atmosphère favorable à la compréhension et à l'estime mutuelles ; se livrer dans tous les domaines de la pensée et de la vie religieuse à un travail d'adaptation ; dégager l'essentiel du christianisme des formes ethniques et historique légitimes qu'il a revêtues au cours des âges, pour sauvegarder toute son expansion originelle et le rendre assimilable à toutes les cultures et à toutes les civilisations, car « l'Église du Christ n'est ni latine, ni grecque, ni slave, mais elle est catholique » ; bref, se livrer dans la patience, dans la charité et l'humilité, à un travail d'ordre psychologique, travail destiné à dissiper les préjugés et à ouvrir entre l'Orient et l'Occident les percées lumineuses de la confiance et de l'amour.

Plus tard, à l'heure marquée par la Providence, quand se posera la question de l'union hiérarchique et visible, on s'apercevra de part et d'autre qu'elle est aux trois quarts réalisée ; et Dieu fera le reste.

Sans doute pour tout catholique le point d'arrivée est l'unité doctrinale et hiérarchique voulue par le Christ. Mais ce point d'arrivée paraît humainement parlant inaccessible. Une zone à perte de vue, semée de précipices et de fondrières, traversée d'obstacles séculaires, le sépare du point de départ. Et c'est à ce point que nous en sommes : il faut donc niveler, déblayer, jeter des ponts, construire des travaux d'art, bref tracer des voies d'accès, des routes de communication, pour que, à l'heure de la Providence, les obstacles humains ne contrarient pas les intentions divines.

L'Occident est donc convié à un travail d'ordre moral et intellectuel. L'union définitive, encore lointaine, doit se préparer par des élucidations doctrinales mutuelles, par des échanges de vue loyaux et sincères et surtout par un généreux élan d'amour qui rapprochera les cœurs jusqu'ici défiants et éloignés »[2].

1. *Irénikon*, 1928, p. 81-91.
2. *Irénikon*, 1930, p. 394-395.

Ces accents, encore neufs et vibrants aujourd'hui, et qu'il avait laissé entendre maintes fois durant quatre années, avaient suscité des enthousiasmes. Ouverte aux nouveaux candidats dès 1926 — le décret d'érection du noviciat était d'octobre de cette année — la fondation d'Amay avait bientôt vu affluer les vocations. Don Beauduin trouva les ressources qu'il fallait pour créer une bibliothèque contenant les grandes collections indispensables aux travaux de la nouvelle communauté. Parmi celles-ci, outre les grands dictionnaires et les Patrologies grecque, latine, orientale, syriaque, l'*Amplissima Conciliorum Collectio* de Mansi était au premier plan : dom Beauduin a toujours eu une prédilection pour les conciles. Dès les premiers jours, il les fit étudier par ses moines. Dans les dernière années de sa vie, il lisait et relisait leur histoire. Aussi, lorsque le Pape Jean XXIII, qu'il avait bien connu jadis et dont il se glorifiait de l'amitié, annonça la reprise d'un Concile, ce fut pour lui une explosion de joie, qui adoucit singulièrement sa dernière année. La veille même de sa mort, il disait encore à un confrère : « Nous devons laisser tout travail en ce moment et nous concentrer sur le Concile ».

Dom Beauduin sentit, dès les premiers contacts qu'il eut avec les non-catholiques en 1925, que l'interruption du Concile du Vatican avait laissé une impression de déséquilibre dans l'Église par une définition dogmatique inachevée, et un de ses principaux soucis avait été d'en faire un commentaire explicatif en l'encadrant de perspectives optimistes pour l'avenir. C'était, comme il le disait alors, « la grosse question ». Cette question, la voilà devenue aujourd'hui singulièrement actuelle ! Ici, comme en une foule d'autres points, dom Beauduin avait senti longtemps d'avance l'actualité d'un problème que les autres ne percevaient pas. Les pages qu'il écrivit alors sur *l'Infaillibilité du Pape et l'Union* sont un chef d'œuvre à relire aujourd'hui [1].

* * *

La présence de dom Beauduin au milieu de ses disciples ne

1. *Irénikon*, 1927, p. 449-453 ; 1928, p. 91-98, 231-238 ; cfr aussi 1959, p. 328-333.

devait pas durer très longtemps. En 1931, il était écarté des siens pour un temps illimité. Déjà en 1928, devant des oppositions inquiétantes que son mouvement lui avait values, il avait suggéré que la direction de sa communauté soit confiée à d'autres mains. La chose, tout d'abord rejetée, fut pourtant agréée par le Saint-Siège et dom Théodore Belpaire alors tout jeune profès dut assumer cette charge difficile. La doctrine de dom Beauduin n'était nullement suspecte ; elle fut au contraire toujours jugée pleinement catholique et bienfaisante. C'étaient d'autres difficultés qui étaient soulevées : embarras matériels, déceptions dues à un recrutement trop peu sélectionné, programme de l'œuvre trop élargi à l'œcuménisme, et par dessus tout, manque de protection en haut lieu dans son Ordre, où l'on se fit trop facilement complice de plaignants pusillanimes. Dom Beauduin résida ainsi plus de vingt ans à l'étranger. Aussi les voyages furent-ils nombreux. La période préparatoire à son œuvre l'avait amené en Europe orientale en 1925, où il avait rendu visite au métropolite Szeptickyj, lequel eut aussi dans la fondation d'Amay un rôle important [1]. En 1929-30, après un séjour assez prolongé à Prague, continué en Roumanie et en Bulgarie, il entreprit de visiter l'Égypte, la Palestine, le Liban, la Turquie, la Grèce et le Mont-Athos pour prendre contact avec les milieux catholiques et orthodoxes de ces régions. Il avait reçu de la Congrégation orientale des lettres d'introduction qui favorisèrent partout son accueil. A Constantinople le 31 janvier 1930, sa présence suscita une importante réunion où, devant le Délégué apostolique Mgr Rotta et plusieurs autres prélats catholiques et orthodoxes, il parla de son œuvre et de son programme en des termes qui firent une impression extraordinaire [2]. Rentré en Europe en 1930, après quelques mois de séjour à Amay, il fut rappelé à Rome pour se justifier de nouvelles accusations. Un projet de reprise par correspondance des conversations de Malines, projet qu'il avait patronné avant son voyage en Orient, fut dénoncé au Saint-Office. Quelques mois

1. Cfr D. E. MERCENIER, *Le Métropolite André Szeptickyj* dans *Irénikon* 1946, p. 61 sv.
2. Cfr *Irénikon*, 1930, p. 10-13.

plus tard, dom Beauduin devait prendre finalement le chemin de la France. On le retrouve à Strasbourg, à Paris, au monastère d'En-Calcat où il demeure deux ans à l'édification de tous, puis à Cormeilles-en-Parisis et à Chatou où il remplit durant de longues années le poste d'aumônier de religieuses. C'est de là qu'il exerça son dernier rayonnement, lorsque se fonda à Paris en 1943 le *Centre de Pastorale Liturgique*. Les fondateurs de ce mouvement firent appel à sa compétence, et on a dit avec quel enthousiasme il les fit profiter de ses expériences et de son génie [1]. Dom Beauduin eut, durant ces nombreuses années passées en France, l'occasion de rencontrer beaucoup d'unionistes et de prendre part à de nombreuses semaines d'études que les œcuménistes français organisaient périodiquement, soit dans la région lyonnaise où il participait régulièrement aux réunions de l'Abbé Couturier, soit dans la région parisienne. Outre les milieux orthodoxes, particulièrement de Saint-Serge où il aimait se rendre, il se lia d'amitié avec le centre *Istina*, et d'autres groupements. Il y aurait tout un chapitre à écrire là-dessus [2], comme sur les innombrables retraites qu'il prêcha dans tous les milieux. Animateur infatigable, il laissa de son passage dans tous les cercles qu'il fréquenta le souvenir d'un pionnier de grande envergure.

Par un heureux concours de circonstances, dom Lambert Beauduin put rentrer en janvier 1951 dans son monastère d'Amay, transporté depuis 1939 à Chevetogne. Toutes les difficultés s'étaient aplanies comme par enchantement. Autant il avait eu à subir des coups rudes durant ses années de grand labeur, autant sa vieillesse fut remplie de témoignages d'admiration, de consolations et d'éloges.

Tant qu'il fut valide, il n'eut rien plus à cœur que de reprendre la vie régulière, à laquelle il était resté passionnément attaché. Toujours le premier au chœur, il ne se dispensait d'aucun exer-

1. Cfr. A. Martimort, *Dom Lambert Beauduin et le Centre de Pastorale liturgique* dans le n° jubilaire des QLP déjà cité, p. 243-251.

2. Un ami d'Angleterre nous rappelle que lors d'un voyage qu'il fit en ce pays, ce qui lui arrivait assez souvent, au cours d'une visite qu'il fit au grand œcuméniste Bishop Bell de Chichester en 1937, celui-ci lui remit une magnifique édition du *Prayer Book*.

cice. Au travail manuel, il était là pour donner l'exemple. Aux heures d'études, il s'installait dans un coin de la bibliothèque où il essaya de reprendre ses travaux dogmatiques de jadis. Ses soixante-dix-huit ans ne lui permettaient plus de recherches laborieuses, mais il suivait de près tout ce qui paraissait dans les domaines qui l'avaient passionné toute sa vie : théologie, liturgie, œcuménisme. Son courrier demeurait abondant, et sa plume de correspondant restait intarissable.

Depuis le début de 1958, une paralysie des jambes contre laquelle il luttait depuis longtemps avec une énergie farouche, l'empêcha totalement de marcher. Il pouvait cependant célébrer la sainte messe tous les matins, et lorsque, quelques mois avant sa mort, ce lui fut devenu impossible, un confrère la disait devant lui chaque jour, pour sa consolation spirituelle. Il n'aimait pas, en effet, communier en dehors de la messe. Beaucoup de visiteurs ont eu la joie, ces derniers mois encore, de lui rendre l'affectueux témoignage d'une salutation qu'il eût voulu moins brève, si sa santé avait été plus ferme. C'était sa plus grande joie. Il s'excusait, même devant les plus jeunes, de ne pas pouvoir se lever pour les accueillir, et cette excuse était devenue un refrain presque amusant. Une de ses plus grandes consolations fut la visite que le Congrès liturgique de Louvain vint lui rendre le 22 juillet dernier durant une après-midi mémorable, qui restera pour beaucoup un riche souvenir [1].

C'est en pleine lucidité encore, au moment où il allait prendre son repas en l'après-midi du 11 janvier, que la mort est venue le frapper en douceur. Ce grand serviteur de Dieu, qui eut tant de souffrances à supporter, et dont les dernières années furent physiquement bien douloureuses, s'est éteint sans avoir pour ainsi dire jamais émis une plainte, ni manifesté d'impatience. C'était l'union à la passion du Christ qui vivait en lui en ces heures et qui l'amena à la contemplation du Père céleste, dont il parlait si souvent ces derniers temps à ses intimes.

* * *

1. Cfr *Irénikon*, 1959, p. 367 et QLP, *l. c.*, p. 202.

Le nombre incalculable d'amis que dom Lambert eut dans sa vie dispenserait presque de résumer ses qualités, tant elles étaient connues, s'il ne fallait les transmettre à la postérité. Le P. Louis Bouyer, de l'Oratoire, a écrit récemment de lui qu'il était « une des plus grandes figures (peut-être la plus grande) de l'Église dans la première moitié du XXe siècle » [1]. Un tel éloge ne surprendra pas ceux qui ont assez de recul pour mesurer l'ampleur de la moisson, vue à partir des semailles. Elle mettra les autres en éveil. Ce n'est que justice de les satisfaire.

Dom Lambert Beauduin fut un homme d'Église comme il s'en rencontre peu. Il avait à un degré éminent le sens de l'œuvre rédemptrice, une vision incomparable du sacerdoce du Christ, grand Prêtre éternel, frère et chef de tous ses cohéritiers. Il l'a exprimé la dernière fois à propos du programme unioniste de ses fils, à l'occasion du premier jubilé du monastère de l'Union (1925-1950) :

« Il n'y a qu'une seule doctrine en fonction de laquelle nous puissions penser le concept de l'Union des Églises, si toutefois nous voulons le penser dans toute sa profondeur surnaturelle et sa richesse divine : c'est la doctrine de l'Église, corps mystique du Christ. A la base de leur vie spirituelle, les ouvriers du rapprochement doivent placer la croissance du Corps du Christ ; ils doivent réaliser profondément que la seule chose qui nous intéresse c'est la pleine mesure du Christ. Catholicisme signifie universalisme, mais universalisme en Jésus-Christ Notre-Seigneur. Tout gain quantitatif ou qualitatif de l'Église n'est pas seulement l'intégration d'éléments nouveaux dans une société religieuse, mais surtout un accroissement vital de notre Corps commun, qui est aussi le Corps de Jésus.

Quand les ouvriers de l'Union auront réalisé dans leur vie spirituelle cette spécialisation surnaturelle ; quand ils seront parvenus à une compréhension enthousiaste de la seule Église Corps du Christ, alors ils auront saisi aussi que l'unité de l'Église est le désir suprême de Jésus, et que par suite, il n'est pas de labeur plus catholique que le travail pour l'Union. Voilà la « spécialisation » ecclésiale à laquelle doivent s'appliquer, sans relâche et malgré toutes les routines contraires, les apôtres de l'union » [2].

1. *Une grande figure de l'Église* : *Dom Lambert Beauduin*, dans *La Cité*, du 16-17 janvier 1960, p. 7.
2. *Irénikon*, 1950, p. 372.

L'Église du Christ était pour lui « le tout » ; il lui appartenait vraiment corps et âme. Un de ses amis prêtres nous a écrit avoir pensé à lui en lisant un jour sur un graffite des catacombes « *presbyter de catholica* ». On pourrait s'inspirer de cette expression pour son épitaphe. Si son pays peut se glorifier de l'avoir possédé, si l'Ordre monastique peut le revendiquer comme l'un des siens, ces appartenances ne sont rien devant son appartenance à l'Église. Il avait l'intuition très nette de l'équilibre spirituel nécessaire à tout chrétien vivant sur la terre et vraiment incorporé au Christ, de la parole du Christ et de l'importance de la tradition apostolique, des grandes définitions conciliaires, de la suprême valeur des sacrements, de la splendeur de la liturgie céleste à laquelle répondait celle d'ici-bas, et il redoutait tout ce qui pouvait apporter le moindre gauchissement à cette harmonie. Tout son apostolat a été d'infuser cet esprit d'équilibre, de lutter contre tout écart pouvant nuire à son maintien et à son développement, et dont les dégénérescences ou les hypertrophies avaient amené tant de fois au cours de l'histoire non seulement des hérésies et des schismes, mais la diminution de la vraie piété ou tout simplement la déchristianisation. Ces intuitions tenaient du charisme : il n'est pas exagéré de dire qu'à ce point de vue dom Beauduin fut un vrai charismatique. Elles tenaient aussi du génie. Le propre du génie, dit-on, est de pressentir longtemps à l'avance les besoins d'une époque. Dom Beauduin pressentit vingt-cinq ou trente ans avant les autres les vrais remèdes aux véritables maux de la société chrétienne. Tant au point de vue liturgique qu'au point de vue œcuménique, ce pionnier incomparable eut des vues audacieuses qui étonnèrent, choquèrent même parfois, mais que l'avenir révéla justes.

Doué d'exquises qualités humaines, dom Beauduin fut un entraîneur d'hommes à concurrence redoutable. Son optimisme, son humilité, son amitié attachante, sa jovialité incoercible au milieu des plus dures épreuves, firent l'admiration de tous, même de ses ennemis. Car on comprendra qu'un homme doué d'un pareil dynamisme, accompagné d'un verbe aux trouvailles neuves et parfois terribles, ait rencontré plusieurs fois dans sa vie des interventions qui cherchèrent à lui barrer la route.

Mais toujours, aux moments critiques, il pouvait, sans se cabrer, attendre l'heure propice : toutes ses idées feraient leur chemin. Un jour vint cependant où il n'eut plus que des admirateurs, et où les applaudissements vinrent le rejoindre de tous les côtés. « Je ne suis pas habitué à recevoir tant de louanges, disait-il amusé au début de cette pluie d'éloges : je n'ai jamais reçu que des coups »[1].

Un des principaux secrets du succès de dom Beauduin furent incontestablement ses dons littéraires. Son style alerte, remarquablement clair — on ne doit jamais relire deux fois la même phrase — , ses divisions pédagogiques, sa manière de ne laisser jamais le lecteur sur une idée incomprise, et sa vigueur entraînante faisaient de lui un écrivain étonnamment persuasif. Il eût écrit beaucoup plus si les circonstances ne l'avaient transformé pendant de nombreuses années en pèlerin involontaire, et s'il avait su, d'autre part, barricader sa porte : les âmes qui recouraient à lui furent nombreuses, et il n'avait de cesse que de les aider en multipliant démarches, suggestions et voyages. Plusieurs le trompèrent parfois, et il lui arriva plus d'une aventure pour avoir, dans sa bonté, protégé quelque indésirable. Son immense charité lui faisait fermer les yeux très vite sur les défauts de son prochain ; c'était là le revers d'une magnanimité trop confiante.

Dom Beauduin s'était particulièrement réjoui de l'élection de Jean XXIII, qu'il avait connu depuis de longues années. Il avait été son hôte à Sofia en 1929, et, venu peu après en Belgique, en septembre de l'année suivante, Mgr Roncalli avait voulu lui rendre visite à Amay. Les annales du Prieuré d'Amay portent, à la date des 13-14 septembre 1930, parmi la liste des hôtes de marque : « Mgr Roncalli, nonce en Bulgarie et ami de dom Lambert ». C'est bien à ce titre qu'il vint alors. Ils

1. A l'occasion de ses 80 ans, deux recueils lui furent dédiés : le premier « *Mélanges liturgiques* », *recueillis parmi les œuvres de dom L. Beauduin*, Louvain, Mont César, 1954 ; le second *L'Église et les Églises*, neuf siècles de douloureuses séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux offerts à dom Lambert Beauduin, Chevetogne, 2 vol., 1954-1955. On peut trouver dans *Irénikon* différents témoignages émouvants des autorités ecclésiastiques : Card. van Roey (*Irén.*, 1957, p. 241) ; Card. Tisserant (*Ib.*, p. 448) ; Card. Tardini (*Irén.*, 1959, p. 367).

devaient se revoir bien des fois plus tard. Aussi fut-ce une agréable confirmation de cette amitié que, le jour même des funérailles, 14 janvier, le monastère de Chevetogne reçût de la Secrétairerie d'État dans le télégramme suivant :

Cité du Vatican 14 *janvier* 1960.

Sa Sainteté ayant gardé très vivant souvenir dom Lambert Beauduin apprend avec peine décès zélé artisan renouveau liturgique contemporain. Recommandant tout cœur divine miséricorde âme excellent religieux, envoie moines Chevetogne gages divins réconforts, paternelle bénédiction apostolique. — Cardinal Tardini.

Ses funérailles eurent lieu sous la neige et le verglas. Beaucoup de ceux qui eussent voulu y venir furent arrêtés sur les routes. Un grand nombre cependant réussirent à se joindre aux membres de la communauté. Outre les prélats et abbés des environs, parmi lesquels l'évêque auxiliaire de Namur, Mgr Musty, Mgr Paul Mélétieff, évêque russe de Bruxelles et le délégué du Nonce apostolique, plusieurs amis de Trêves et de la région parisienne, où dom Beauduin avait tant rayonné pendant près de vingt ans et où son grand idéal liturgique et unioniste avait fait tant d'adeptes, avaient pu arriver à temps. Chose touchante, ses nombreux neveux portèrent son cercueil au petit cimetière du monastère, où il repose en attendant qu'on ait pu lui aménager une place dans la crypte de la nouvelle église.

Il nous est impossible de citer le nombre incalculable de témoignages venus de tous les pays du monde à la suite de son décès. Le temps viendra d'élever à la mémoire de ce grand serviteur de l'Église un monument de reconnaissance où tous ces souvenirs pourront être versés.

Durant l'allocution qu'il prononça avant l'absoute, faite par le R^me^ Père Abbé Coadjuteur du Mont-César dont le défunt faisait toujours partie canoniquement, le R. P. Prieur de Chevetogne encouragea ses frères par ces paroles impressionnantes :

« Le Père Lambert fut le moine de l'Union des Églises. Il est le père de cette communauté. Il lui a donné naissance, l'a nourrie de sa doctrine, de sa piété, il lui a créé les instruments intellectuels et psychologiques d'action. Il n'a rien enseigné

qu'il n'ait pratiqué. Il a façonné notre manière de vivre, jusque dans les détails de l'horaire quasi inchangé depuis trente-cinq ans. Les occupations, les manifestations de la vie fraternelle, il les a réglées. Il nous a demandé cet amour de l'Église et de nos frères séparés sans lequel Chevetogne ne serait pas. Il nous a appris à recevoir, à écouter, à servir, à aimer ceux qui viennent ou recourent à nous. Les meilleurs amis de ce monastère, les fidèles sympathisants, catholiques ou non, sont, pour la plupart, des amis du Père Lambert, ceux-là en qui il avait semé sa foi, son ardeur pour l'Église, pour la liturgie, pour l'unité ».

Et il ajouta ces paroles valables aussi pour tous les amis qui fréquentent périodiquement et si volontiers notre monastère : « Premiers bénéficiaires de ses créations, de ses institutions, notre héritage est lourd de responsabilités. Privilégiés extraordinairement d'avoir pu vivre si près de lui, il nous faut conserver le droit à l'estime que la présence du Père Lambert donnait à cette maison ».

* * *

L'année que dom Beauduin a connue du Pontificat de Jean XXIII a vraiment été pour lui une sorte de *Nunc dimittis*. L'annonce du Concile est venue concrétiser toutes ses espérances, toutes celles vers lesquelles son âme totalement à l'Église avait profondément aspiré. Il disait ces derniers temps : « Je ne fais plus que prier pour le Concile ». Il lui semblait que cet événement verrait l'accomplissement des vœux de toute sa vie. Puisse son optimisme qui fut souvent prophétique, trouver tôt ou tard sa réalisation.

D. O. ROUSSEAU.

Bibliographie de dom Lambert Beauduin

INDEX CHRONOLOGIQUE

SIGLES :

VL, sm = La Vie liturgique, supplément mensuel (Louvain, Mont César).
QL = Les Questions liturgiques (Louvain, Mont César).
QLP = Les Questions liturgiques et paroissiales (Louvain, Mont César).
Irén. = Irénikon (Amay, puis Chevetogne).
MD = La Maison-Dieu (Paris, CPL).
RCIF = La Revue catholique des idées et des faits (Bruxelles).
BMOS = Bulletin mensuel des oblates séculières et de l'union spirituelle des veuves de France (Cormeilles-en-Parisis).

N. B. — Les articles et ouvrages notés d'un astérisque ont été reproduits dans *Mélanges liturgiques* recueillis parmi les œuvres de D. L. Beauduin. Louvain, Mont César, 1954.

1909

La Vie liturgique, son but. — *VL*, sm. n° 1, p. 1-10.
L'année ecclésiastique. — *VL*, sm. n° 1, p. 11-19.
Liturgie et Rubriques. Écueils à éviter. — *VL*, sm. n° 2, p. 1-8.
Chronique de l'œuvre. — *VL*, sm. n° 2, p. 23-27.

1910

Explication de la messe. — *VL*, sm. n° 3, p. 29-34.
Messe des catéchumènes. — *VL*, sm. n° 6, p. 125-135.
Correspondance échangée. — *VL*, sm. n° 6, p. 148-153.
Messe des catéchumènes. — *VL*, sm. n° 7, p. 159-173.
Correspondance échangée. — *VL*, sm. n° 7, p. 183-188.
Correspondance échangée. — *VL*, sm. n° 8, p. 214-218.
Compte rendu de la réunion liturgique, juin 1910. — *VL*, sm. n° 9-10-11, p. 222-320.
Journée liturgique à Chèvremont. — *VL*, sm. n° 12, p. 4-32.
Trilogie de l'Avent. — *QL*, t. I, p. 21-21.
Épîtres, évangiles et oraisons des dimanches de l'Avent. — *QL*, t. I, p. 22-31.

1911

Le cycle de Noël. — *QL*, t. I, p. 61-72.
Le cycle pascal, la Septuagésime. — *QL*, t. I, p. 109-118.

La Liturgie eucharistique au concile de Trente. — *QL*, t. I, p. 132-145.
Le Carême. — *QL*, t. I, p. 171-180.
La liturgie eucharistique au concile de Trente (*suite*). — *QL*, t. I, p. 192-213.
Le Temps pascal. — *QL*, t. I, p. 239-252.
Les Fêtes de Pâques à Hippone. — *QL*, t. I, p. 253-260.
De la Croix de l'autel. — *QL*, t. I, p. 279-285.
La Pentecôte. — *QL*, t. I, p. 319-326.
Le Ciborium. — *QL*, t. I, p. 391-399.
L'Esprit paroissial autrefois et aujourd'hui. — *QL*, t. II, p. 17-26.
L'Esprit paroissial autrefois et aujourd'hui (*suite*). — *QL*, t. II, p. 80-90.
La Communion des fidèles au moment liturgique. — *QL*, t. II, p. 115-125.

1912

La Bulle « Divino afflatu ». — *QL*, t. II, p. 167-200.
Préparation au Baptême. — *QL*, t. II, p. 213-217.
La Liturgie pascale. — *QL*, t. II, p. 293-2304.
L'Esprit paroissial autrefois et aujourd'hui (*suite*). — *QL*, t. II, p. 305-311.
La future Réforme liturgique. — *QL*, t. II, p. 338-351.
Le Temps de la Pentecôte. — *QL*, t. II, p. 372-383.
L'Autel liturgique. — *QL*, t. II, p. 384-392.
Méditations pour l'octave de la Toussaint. — *QL*, t. II, p. 521-528.
Griefs contre le Mouvement liturgique. — *QL*, t II, p 529-536.
Note sur le *Ritus servandus in celebratione missae*. — *QL*, t. III, p. 17-24.
La Communion dans les deux rites. — *QL*, t. III, p. 25-30.
Un plus grand Noël. — *QL*, t. III, p. 49-55.
Essai de manuel fondamental de liturgie. — *QL*, t. III, p. 56-66. *
L'ordre des acolytes. — *QL*, t. III, p. 67-79.
Les Origines de la messe. — *QL*, t. III, p. 85-95.

1913

L'Expulsion des pénitents. — *QL*, t. III, p. 121-128.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). — *QL*, t. III, p. 143-148.
Le Canon de la messe. — *QL*, t. III, p. 149-159.
Quelles sont les principales rubriques des acolytes ? — *QL*, t. III, p. 163-166.
Quelle est l'origine de l'huméral ? — *QL*, t. III, p. 179-182.
Le Christ triomphant. — *QL*, t. III, p. 189-196.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QL*, t. III, p. 201-209.
La Pentecôte. L'Esprit qui fait les vivants. — *QL*, t. III, p. 241-253.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QL*, t. III, p. 271-280.
Donnez-nous sans tarder le cérémonial des acolytes. — *QL*, t. III, p. 302-310.
Retraite liturgique. — *QL*, t. III, p. 313-316.
Retraite liturgique « *Ut unum sint* ». — Louvain. Mont-César.
L'Initiation à Rome au VIIe siècle. — *QL*, t. III, p. 338-345.
Fête de la Toussaint. — *QL*, t. III, p. 365-371.
Dédicace des églises. — *QL*, t. III, p. 372-376.

« Liturgie catholique » par Dom M. F. Festugière (recension). — *QL*, t. III, p. 391-394.
L'Ordre des acolytes (*suite*). — *QL*, t. III, p. 423-429.
Nouveau *Motu proprio « Abhinc duos annos »*. — *QL*, t. IV, p. 3-26.
Le Culte de l'église cathédrale. — *QL*, t. IV, p. 27-30.
Les Textes de l'Avent (Les hymnes). — *QL*, t. IV, p. 31-41.
Mise au point nécessaire. Réponse au R. P. Navatel. — *QL*, t. IV, p. 83-104.
Le Cérémonial des acolytes. — *QL*, t. IV, p. 164-167.
Notes sur la liturgie I. — *Cours et Conférences des semaines liturgiques*, t. I, Maredsous, août 1912, p. 125-142.

1914

La Septuagésime. — *QL*, t. IV, p. 171-178.
Le Carême au XVe siècle. — *QL*, t. IV, p. 272-275.
Les Stations du Carême. — *QL*, t. IV, p. 276-280.
Notre Pâque. — *QL*, t. IV, p. 327-336.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QL*, t. IV, p. 350-361.
Heure de la Messe et Jeûne eucharistique. — *QL*, t. IV, p. 362-373.
Méditations pour la première semaine d'août. — *QL*, t. IV, p. 412-425.
L'Initiation chrétienne au VIIe siècle dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. II, août 1913, Louvain, Mont César, p. 325-336.
La Piété de l'Église. Louvain, Mont César. * (*La réédition de cet ouvrage qui fut intitulée, à l'insu de l'auteur, « La piété liturgique », suscita de la part de celui-ci de vives protestations, dont on tint du reste compte ultérieurement*).

1915

La pietà della Chiesa, Vicenza, Soc. anon. typogr.
L'Initiation chrétienne et la Semaine pascale à Rome. — *QLP*, t. V, p. 137-150.

1919

La Fête de Noël. — *QLP*, t. V, p. 1-13.
Quelques particularités liturgiques. — *QLP*, t. V, p. 14-18.
Les nouvelles Préfaces. — *QLP*, t. V, p. 19-25.
Notre Piété pendant l'Avent. Louvain, Mont César.

1920

La Portée ascétique des stations de Carême. — *QLP*, t. V, p. 65-72.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QLP*, t. V, p. 83-90.
Messe basse ou Messe solennelle ? — *QLP*, t. V, p. 90-97.
L'Initiation chrétienne et la Semaine pascale à Rome. — *QLP*, t. V, p. 137-150.
Les additions successives à la messe. — *QLP*, t. V, p. 158-166.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QLP*, t. V, p. 217-228.
L'Heure de la messe. — *QLP*, t. V, p. 245-257.
Le temps de l'Avent. — Coll. « Société d'Études religieuses », Bruxelles.
L'Avent. — Coll. « Études religieuses », Liège.
De Godsvrucht der heilige Kerk. — Louvain, Mont César.

1921

Le Carême ancien. A propos d'un livre récent. — *QLP*, t. VI, p. 14-23.
L'Offertoire jadis et aujourd'hui. — *QLP*, t. VI, p. 30-45.
Essai de manuel fondamental de liturgie *(suite)**. — *QLP*, t. VI, p. 45-56.
Les Prières après la messe basse et l'*editio typica* du missel. — *QLP*, t. VI, p. 62-64.
Renseignements sur l'*instrumentum pacis*. — *QLP*, t. VI, p. 66-67.
La Fête-Dieu. — *QLP*, t. VI, p. 81-95.
Sainte Messe et sainte communion. — *QLP*, t. VI, 148-150.
Le Concile de Vaison. — *QLP*, t. VI, 177-185.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QLP*, t. VI, p. 192-206.
Messes dialoguées. — *QLP*, t. VI, p. 235-240.
La Messe dialoguée. — *QLP*, t. VI, p. 263-278.
Le Carême. — Coll. « Société d'Études religieuses ». Bruxelles.
Le Carême. — Coll. « Études religieuses », Liège.
La Pentecôte. — Coll. « Études religieuses », Bruxelles.

1922

Le Génie du rit romain. A propos d'un livre récent (E. Bishop) — *QLP*, t. VII, p. 35-41.
Le Culte de saint Michel. — *QLP*, t. VII, p. 161-166.
La Toussaint et l'adoration de l'Agneau. — *QLP*, t. VII, p. 166-173.
Les Fêtes de la dédicace de l'Église. — *QLP*, t. VII, p. 173-178.
Les Honoraires de messe. — *QLP*, t. VII, p. 179-195.
Le Saint Sacrifice de la messe. A propos d'un livre récent (M. de la Taille, S. J.). — *QLP*, t. VII, p. 196-205.
Encore la messe dialoguée. — *QLP*, t. VII, p. 223-226.
Le Trentain et les messes des 3e, 7e et 30e jours après le décès. — *QLP*, t. VII, p. 231-234.
Le Cycle de Noël. — *QLP*, t. VII, p. 241-250.
La Concélébration eucharistique. — *QLP*, t. VII, p. 275-285.
Données sur les origines du culte de Notre-Dame dans *Textes et rapports du congrès marial tenu à Bruxelles en septembre 1921*, t. I, p. 216-220.

1923

La Concélébration eucharistique (*suite*). — *QLP*, t. VIII, p. 23-34.
Consultations inopportunes. — *QLP*, t. VIII, p. 37-45.
Le Sacré-Cœur de Jésus dans la liturgie. — *QLP*, t. VIII, p. 95-103.
Liturgie *pro sponso et sponsa*. — *QLP*, t. VIII, p. 109-120.
Le Décret *Optime novit* sur le jeûne eucharistique avant la messe. — *QLP*, t. VIII, p. 143-145.

1924

Le Mystère pascal vécu, — *La Vie et les Arts liturgiques*, X (1923-1924), p. 241-249.
« Omnium ecclesiarum mater et caput ». — *QLP*, t. IX, p. 169-173.

1925

L'Enseignement religieux jadis et aujourd'hui. — *Cours et Conférences des Semaines liturgiques*, août 1924, t. III, Malines, — Louvain, Mont César, p. 3-22.
La Concélébration eucharistique. — *Gedenkboek XXVIIe internationaal eucharistisch Congres*, Amsterdam 1924, p. 518-534.

1926

Une œuvre monastique pour l'Union des Églises. Amay-s/Meuse.
L'Esprit paroissial dans la tradition. — *Cours et conférences des semaines liturgiques*, août 1925, t. IV, Louvain, Mont César, p. 11-42.
De quoi s'agit-il ? — *Irén.*, t. I, p. 4-10.
L'Occident à l'école de l'Orient I. Le Mystère pascal. — *Irén.*, t. I, p. 10-20.
L'Occident à l'école de l'Orient II. La Fête-Dieu. — *Irén.*, t. I, p. 65-73.
Dans quel esprit nous voudrions travailler. — *Irén.*, t. I, p. 117-118.
Rapprochement anglo-oriental. — *Irén.*, t. I, p. 165-173.
Les Patriarches. — *Irén.*, t. I, p. 239-244.
Les Patriarches (*suite*). — *Irén.*, t. I, p. 267-274.
La Vie liturgique à Rome jadis et aujourd'hui. — *Irén.*, t. I, p. 330-338.
L'esprit paroissial dans la tradition. — Louvain, Mont César.
Liturgy, the Life of the Church. — Collegeville, Liturg. Library.

1927

Le vrai travail pour l'union. — *Irén.*, t. III, p. 5-10.
L'Infaillibilité du pape et l'union. — *Irén.*, t. III, p. 449-453.

1928

Une visite à la laure orthodoxe de Potchaïev. — *Pages de Gloire*, 6e sér., Bruges, Desclée De Brouwer, 1927-1928, p. 48-56.
L'Encyclique *Mortalium animos*. — *Irén.*, t. V, p. 81-91.
L'Infaillibilité du pape et l'union (*suite*). — *Irén.*, t. V, p. 91-98.
Le Cardinal Mercier et la réunion des Églises d'Orient. — *Irén.*, t. V, p. 225-230.
L'Infaillibilité du pape et l'union (*suite*). — *Irén.*, t. V, p. 231-238.
Union et conversion. — *Irén.*, t. V, p. 482-492.

1929

Restauration liturgique à Rome. — *RCIF*, t. IX, nº 5, 26 avril.

1930

L'Église anglicane unie non absorbée. — Dans *The Conversations at Malines*, ed. by Lord Halifax, Londres, Philip Allan, p. 241-261 [Signé ***].
L'Union des Églises. — *Irén.*, t. VI, p. 10-13.
Notre travail pour l'Union. — *Irén.*, t. VI, p. 385-401.
Liturgie et catéchisme en Orient et en Occident. — *Irén.*, t. VI, p. 649-658.

Recension de F. Woodlock, *The Malines Conversations Report.* — *Irén.* t. VI, p. 471-473.
Recension de *Topic of The Month, Malines once more : Dom Beauduin's ballon d'essai.* — *Irén.*, t. VI, p. 471-473.
Utilitas Scientiae de antiqua ecclesiae disciplina. — *Acta Conventus Pragensis pro studiis orientalibus* anno 1929 celebrati. Olomuc, 1930, p. 96-102.

1931

La Liturgie et les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. — *QLP*, t. XVI, p. 190-198.
Notre piété pendant l'Avent. — Coll. « La Liturgie catholique », Louvain, Mont César.

1932

La sainte Quarantaine. — *RCIF*, t. XI, nº 46 (5 février) p. 4-6.
Notes sur l'ascèse. — *RCIF*, t. XI, nº 51 (11 mars) p. 1-4.
Les Fêtes de Pâques. — *RCIF*, t. XII, nº 1 (25 mars) p. 3-5.

1934

La Vie de l'oblate et l'Apostolat. — *BMOS*, nov. 34, p. 57-64.

1935

La Vie de l'Église. — *BMOS*, janv.-fév. 35, p. 144-154.
Étude de la théologie. — *BMOS*, mai 1935, p. 367-370.

1936

Messe dialoguée. — *BMOS*, mai 1936, p. 288-291.
Notes liturgiques de voyage. — *Bulletin de N. D. de la Ste Espérance*, t. LIX, nov.-déc., p. 89-92. (continue dans plusieurs fascicules suivants).

1937

L'Union des Églises. — *BMOS*, sept. 1937, nº 10, p. 348-360.
Prière pour l'Unité. — *Cahiers de Sainte Françoise Romaine*, déc. 37, p. 78-83.

1938

La liturgie commune. — *Cahiers de Sainte Françoise Romaine*, janvier 1938, p. 115-123.
Vita liturgica. — Rio de Janeiro, Mosteiro de S. Bento.

1941

Les Pères de l'Église. — Collection « Pages catholiques », Paris, Albin Michel.

1944

La liturgie, source de vie spirituelle. — *La Vie Spirituelle*, oct., p. 333-351.

1945

Normes pratiques pour les réformes liturgiques. — *MD*, nº 1, p. 8-22.
La Messe chantée, sommet de la vie paroissiale. — *MD*, nº 4, p. 104-123.
La Prière de l'Église. — *La Vie Spirituelle*, juillet, p. 41-47.

1946

La Septuagésime. — *Sanctae Ecclesiae*, mars 1946, p. 8-11.
Vers Pâques. — *Sanctae Ecclesiae*, avril 1946, p. 76-80.
Baptême et Eucharistie, — *MD*, nº 6, p. 56-75.
La Concélébration. — *MD*, nº 7, p. 7-17.
Sur le sens des mots « présence sacramentelle ». — *QLP*, t. XXVI, p. 150-154.
La Messe sacrifice de louange. — *La Catéchèse de la messe*. Collection « Lex orandi », p. 138 sv.
Alléluia. — Collection « Bible et Missel ». Paris, Éd. du Cerf.

1947

Le Sacrement de confirmation. — *MD*, nº 9, p. 96-99.
L'Encyclique *Mediator Dei*. — *MD*, nº 13, p. 7-25.

1948

Le Viatique. — *MD*. nº 15, p. 117-134.
L'unité de l'Église et le concile du Vatican. *Église et Unité*, p. 14-55. « Catholicité ». Lille.
Dom Marmion et la liturgie. — *La Vie Spirituelle*, janv., p. 33-45.
La liturgie : définition, hiérarchie, tradition. — *QLP*, t. XXIX, p. 123-144.

1949

La Communion en dehors de la messe. — *MD*, nº 17, p. 127-131.

1950

Jubilé du monastère de l'Union. — *Irén.*, t. XXIII, p. 369-376.
Des Saints dans la liturgie. — *MD*, nº 21, p. 71-81.

1951

Jubilé du monastère de l'union (*suite*). — *Irén.*, t. XXIV, p. 28-36.
A propos de la définition de l'Assomption. — *Irén.*, t. XXIV, p. 390-398.
Patriotisme et Endurance. — *Revue Cardinal Mercier*, avril, p. 33-44.
Thirty Years after. — *Pax* nº 269, p. 21-26.

1953

Le Triomphe par la Croix. — *Le Messager des Oblats*, nº 130, p. 6-13.
Le Cardinal Mercier et ses suffragants en 1914. — *Revue générale belge*, juillet.

Pie X et le renouveau liturgique. — *Actas del XXXV Congreso Eucarístico Internacional* Barcelona, 1952. Sesiones de Estudio. t I, p. 760-764.

1954

Mélanges liturgiques. — (cfr supra, p. 21).

1959

Message (à l'occasion du cinquantenaire du mouvement liturgique). — *QLP*, t. XL, p. 200-201.

La vraie prière de l'Église. Rapport au congrès de Malines de 1909. — *QLP*, t. XL, p. 218-221.

N. B. — *Nous serons reconnaissants aux lecteurs qui auraient remarqué quelques lacunes dans cette bibliographie de bien vouloir nous les signaler.*

Gnosticisme et Christianisme : L'Évangile selon Thomas.

Le public religieux a manifesté le plus grand intérêt pour les manuscrits découverts à Qoumrân, près de la Mer Morte, et le contenu de ces documents explique parfaitement cette curiosité, puisqu'il permet d'éclairer d'un jour partiellement nouveau plusieurs problèmes relatifs aux origines chrétiennes. En revanche, on a trop peu souligné l'importance d'une autre découverte dont l'apport ne semble pas moindre pour la connaissance du christianisme primitif. Il s'agit d'un ensemble d'écrits ou de traités, d'une vraie bibliothèque, retrouvés vers 1945 près de Nag-Hamâdi, en Haute-Égypte.

I. Une bibliothèque gnostique.

Le sort de cette bibliothèque, fortuitement découverte dans une grosse jarre *(zir)* par des paysans d'Ed Dâbbah, fut des plus tourmentés. Partiellement mutilés par leurs premiers détenteurs, vendus, transportés au Caire, répartis en plusieurs lots, ces manuscrits ont circulé de main en main durant plusieurs années. Tel d'entre eux, par exemple, passait en Amérique, de là en Belgique, puis était acheté par l'Institut Jung de Zurich. Peu à peu cependant les efforts pour rassembler ces documents épars furent couronnés de succès. Le Musée Copte du Caire détient présentement ces manuscrits, et un Comité International de spécialistes a assumé la tâche d'en promouvoir l'étude et la publication.

L'ensemble de ces documents représente treize volumes *(codices)* répartis en 49 écrits, soit, au total, un millier de pages, dont 794 sont entières. Rédigés en divers dialectes coptes de

Haute ou de Moyenne-Égypte, ces manuscrits semblent être des traductions ou des adaptations d'originaux grecs. Ils remontent au IVe ou au Ve siècle, mais les originaux peuvent être, pour tel traité particulier, datés d'avant 150. Il n'est d'ailleurs pas toujours possible de dater globalement chacun des écrits, puisque plusieurs d'entre eux apparaissent comme un aggloméprat d'éléments plus ou moins homogènes, d'époque et de provenance diverses [1].

II. Renouvellement de la documentation et de la méthode.

A première vue, ces œuvres inédites semblent devoir éclairer singulièrement plusieurs points d'histoire des doctrines durant les premiers siècles de notre ère. Ils se situent, en effet, au confluent de bien des pensées, chrétiennes et non chrétiennes, orthodoxes et hétérodoxes, et peuvent montrer comment, dans tels cas déterminés, des dogmatiques rivales se sont alliées ou combattues, exclues ou amalgamées. Plus spécialement, ces documents permettront de définir avec beaucoup plus de rigueur et d'objectivité la nature exacte des mouvements gnostiques et la portée de leurs infiltrations à l'intérieur du christianisme primitif.

Nous ne connaissions guère jusqu'ici les essais de gnose à l'intérieur de l'Église que par des auteurs chrétiens, des Pères de l'Église en majorité. Or leur point de vue les conduisait presque inévitablement à présenter de manière partiale, polémique, voire injuste, un ensemble de doctrines qu'ils devaient rejeter, et qui constituaient en effet une vraie menace pour la

1. L'histoire et le contenu de cette découverte furent révélés au public de langue française par diverses communications ou publications de MM. H.-Ch. Puech, J. Doresse, Togo Mina. On trouvera une présentation synthétique de la question, avec une bibliographie, dans la contribution de H.-Ch. Puech, à *L'Encyclopédie Française*, XIX, *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte*, pp. 19-42-4 à 19-42-13. Du même auteur vient de paraître, en langue allemande, une étude exhaustive de l'ensemble du problème : voir Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, I. *Band. Evangelien* : VII. *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente* (pp. 158-271).

pureté du message chrétien. L'apport essentiel des écrits de Nag-Hamâdi sera de permettre une connaissance *directe, authentique, vivante* de la doctrine et de la condition du gnostique : « Désormais », remarque justement M. H.-Ch. Puech, « nous disposons d'une masse surabondante de textes venus directement à nous des cercles mêmes qui les ont produits ou détenus, nous avons accès à des écrits authentiquement gnostiques, et qui, par leur nombre, leur étendue, leur qualité, surpassent infiniment les rares ouvrages d'une gnose tardive et déjà décadente que nous possédions auparavant en langue copte : la *Pistis Sophia*, les Livres de Iéoû, le traité anonyme du *Codex Brucianus* »[1].

III. La condition du gnostique.

Utilisant ces textes, à l'édition desquels il prend une très large part[2], M. Puech a pu en dégager une vraie « phénoméno-

1. Puech, *Découverte.., l. c.*, pp. 19-42-11 et 12.

2. En collaboration avec M. Malinine et G. Quispel, H.-Ch. Puech a donné une édition critique de l'*Evangile de Vérité* (*Evangelium Veritatis*, dans *Studien aus dem Jung — Institut*, vol VI, Zürich, 1956). En collaboration avec A. Guillaumont, G. Quispel et W. Till, il va donner l'édition critique avec commentaire de l'*Évangile selon Thomas*, dont un extrait, comportant le texte copte et une traduction littérale paraît au moment où nous corrigeons les épreuves du présent article, sous le titre *L'Évangile selon Thomas. Texte copte établi et traduit* par A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et † Yassah 'Abd Masīḥ, Paris, PUF, 1959. Nous rendrons compte de ce travail collectif dans une prochaine livraison de la *Revue de l'histoire des religions* : mais nous devons déjà dire ici que le texte copte proposé (qui se réfère aux planches de l'édition photographique du Dr. Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, vol. I, Le Caire, 1956, pl. 80, ligne 10-pl. 99, ligne 28) a été établi et, par passages, restitué, avec autant de compétence que de probité ; la traduction française suit le copte ligne à ligne, souvent mot-à-mot, sans jamais cesser d'être parfaitement lisible ; un index des *Parallèles et éléments scripturaires* termine l'ouvrage (pp. 59-62). *L'Évangile selon Thomas* avait déjà été traduit en allemand par J. Leipoldt (*Ein neues Evangelium ? Das Koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 83, 1958, pp. 481-496) ; il vient de l'être aussi en français par J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte, II. L'Évangile selon Thomas ou les Paroles de Jésus*, Paris, 1959. On trouvera une présentation chronologique (jusqu' en décembre 1958) des diverses études concernant l'*Évangile selon Thomas*, dans P. Prigent, *L'Évangile selon Thomas. État de la question*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 39, 1959, pp. 39-45.

logie de la gnose » : depuis 1948 à l'École Pratique des Hautes Études, depuis 1953 au Collège de France, ses leçons ont précisé la condition du gnostique dans le monde, sa nature de « sauvé », et les modalités de son salut, précisément par la gnose : « [La gnose] est une expérience intérieure, ou une théorie qui se réfère à une éventuelle expérience intérieure, appelée à devenir état inamissible, inaliénable, par laquelle, au cours d'une illumination qui est régénération et divinisation, l'homme se ressaisit dans sa vérité plénière, se ressouvient et reprend conscience de soi, c'est-à-dire, du même coup, de sa nature essentielle et de son origine authentique. Par là, par cette *gnôsis* qui est *epignôsis*, il se connaît ou se reconnaît en Dieu, connaît ou reconnaît Dieu, et s'apparaît à lui-même comme issu du monde divin ou émané de Dieu et comme « étranger » au monde matériel où il se sent présentement et provisoirement déchu, acquérant ainsi, avec la possession de son « moi » et de sa condition véritables qu'il recouvre, l'explication de sa destinée et la certitude de son salut, ou, pour le dire en un mot, se découvrant comme être — en droit et de toute éternité — sauvé » [1].

Les analyses de M. Puech permettent ainsi de redécouvrir la gnose comme un éveil du sujet à lui-même. En éliminant de soi toute ignorance, toute « inconnaissance » (*agnosia* ou *agnoïa*), l'homme se retrouve lui-même et accède à la parfaite autonomie des fils de lumière, des élus, des vrais spirituels *(pneumatikoi)*. Libéré du *kosmos* où il risquait de s' « aliéner » dans un univers de passions, de division et de ténèbres, il retrouve la « totale et permanente réalité de son moi », la plénitude (ou le *plérôme*), l'absolu, l'éternel, l'intemporel, l'*aiôn*, qui sont autant de dénominations de l'unique salut. Un document comme l'*Évangile de Vérité*, par exemple, est riche de pareilles formules, qu'il est possible de rapprocher d'autres formules, essentielles aussi, par quoi se définit la dialectique du manichéisme [2]. En les comparant entre elles et avec ce que nous connaissions déjà du « phénomène gnostique », M. Puech a

1. PUECH, *Découverte...*, *l. c.*, p. 19-42-12.

2. Outre les travaux de M. Puech déjà cités, voir son étude désormais classique : *Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine.* Paris, 1949.

pu dégager avec précision un certain nombre de « constantes » qui affectent peu ou prou toute pensée religieuse.

Cette contribution à l'histoire des doctrines est, en elle-même, de la plus haute importance. Mais elle ne doit pas faire oublier que, bien avant la découverte de Nag-Hamâdi, les travaux de M. Puech avaient déjà permis de reconstituer les lignes maîtresses des doctrines proposées par les écrits de cette bibliothèque, et de définir par avance la qualité de leurs possesseurs.

IV. L'Évangile selon Thomas : son identification.

L'*Évangile selon Thomas* représente certainement l'une des pièces les plus importantes de la découverte, et son identification éclaire d'une manière décisive un problème resté jusqu'ici fort obscur. L'existence de cet « évangile » apocryphe nous était certes connue par plusieurs témoignages, par Hippolyte et Origène en particulier. Mais nous ne connaissions rien ou presque rien de son contenu. Nous étions même partiellement induits en erreur sur sa présentation et sa structure, puisque son titre d'« évangile » le faisait naturellement rapprocher des écrits canoniques ou non canoniques qui nous sont parvenus sous ce nom, et avec lesquels, nous allons le voir, il ne présente pas grand'chose de commun.

Ici encore l'apport de M. Puech devait être absolument capital, et son travail d'identification, au sens fort de ce terme, se révéler décisif. D'emblée et le premier, il sut ouvrir les voies d'accès au mystère de cet écrit. En procurant à la recherche une clé maîtresse de l'ouvrage, les rapprochements qu'il a proposés, ont permis, en effet, d'en préciser la nature et d'en mesurer la portée doctrinale. Voici comment.

Disposant en 1952 de quelques copies de l'*Évangile selon Thomas*, M. Puech reconnaissait dans les premières phrases le texte complet du papyrus grec d'*Oxyrhynchos* 654, qui est malheureusement mutilé. Il a pu, en outre, identifier deux autres passages du texte copte avec les papyrus d'*Oxyrhynchos* 1 et 655.

Exploitant cette précieuse découverte, M. Puech est même parvenu, grâce précisément au texte copte de Nag-Hamâdi, à reconstituer en grande partie les papyrus grecs lacunaires qui,

depuis leur découverte (1897 pour *Oxyrhynchos* 1 ; 1903 pour *Oxyrhynchos* 654 et 655), avaient fait le désespoir des philologues et des historiens des religions, dont les conjectures, inévitablement téméraires en l'absence de toute référence sûre, se sont révélées presque toujours inexactes. En revanche, la découverte du texte copte de Nag-Hamâdi (qui est vraisemblablement et, pour l'essentiel, traduit sur le grec) a permis de compléter avec un maximum de sécurité les papyrus mutilés, dont la teneur matérielle des lacunes indiquait déjà de manière relativement précise la longueur totale des termes grecs à rétablir. Un vrai travail de mots croisés, on le voit, mais pour une rétroversion du copte au grec, sur des sujets extrêmement difficiles, et dans un vocabulaire passablement « hermétique » !

Outre les *Logia* rapportés par les trois papyrus d'*Oxyrynchos*, l'*Évangile selon Thomas* contient bien d'autres « Paroles » de Jésus. Il est possible d'en retrouver un bon nombre, textuellement ou modifiées, soit dans les Évangiles canoniques, soit dans la tradition extracanonique (dans l'*Évangile des Hébreux* et l'*Évangile des Égyptiens* en particulier), soit dans les diverses recensions du *Diatessaron* de Tatien, soit dans la littérature patristique ou hétérodoxe (gnostique ou manichéenne). Toutefois une quarantaine de *Logia*, sur les quelque 114 que comporte l'*Évangile selon Thomas*, sont absolument inédits, et leur équivalent n'a été, jusqu'à ce jour, signalé nulle part ailleurs. D'où l'importance de ce nouveau document [1].

Mais à quoi correspond exactement cet « évangile » ? Quel en est le contenu ? Qui en est l'auteur ? Où fut-il composé ? Et quelle en est la signification ?

V. Un « cinquième » Évangile ?

Lors de la découverte, on a parlé avec quelque hâte d'un « cinquième Évangile ». Un beau titre assurément pour confé-

1. Puech, *Une collection de Paroles de Jésus récemment retrouvée : L'Évangile selon Thomas*, dans *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1957, pp. 146-166. On trouvera la liste des travaux concernant les diverses sources, probables ou possibles, de l'*Évangile selon Thomas*, dans l'étude déjà citée de P. Prigent, *L'Évangile selon Thomas...*, *l. c.*, pp. 39-45.

rences mondaines ou pour journaux à fort tirage ! La réalité cependant est beaucoup plus banale, et on saura gré à M. Puech de l'avoir rappelé en termes très nets : « Parler de *cinquième Évangile* n'a, en l'occurrence, pas grand sens : ou l'on adopte le point de vue du croyant, et l'on ne saurait alors admettre que quatre Évangiles proprement dits, ceux de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean, dont l'authenticité et l'autorité ont été définies par l'Église, ou l'on range sous le même titre tous les ouvrages de type évangélique, qu'ils soient ou non canoniques, et, en ce cas, étant donné la multiplicité, le foisonnement des évangiles extracanoniques, pourquoi accorder la cinquième place à l'*Évangile selon Thomas*, ou la lui réserver de préférence à telle ou telle composition de la même espèce ? Il est, en effet, assez évident qu'il s'agit avec lui d'un « apocryphe », et au double sens du terme : d'un écrit ésotérique, ou qui se donne pour tel, puisqu'il prétend consigner des propos cachés, secrets, de Jésus ; d'un ouvrage pseudépigraphique, aussi, puisqu'en dépit de son titre et de son préambule, visiblement fictifs l'un et l'autre, la rédaction n'en peut remonter à l'apôtre « Didyme Jude Thomas ». Il se trouve, d'autre part, que, loin de découvrir des aspects ignorés de la vie de Jésus, notre prétendu « Évangile » n'a pas un caractère historique ou narratif : il ne renferme à peu près aucun récit, et s'il relate à l'occasion quelque acte du Christ, c'est d'une manière exceptionnelle et toute schématique [...]. Que plus d'une de ces Paroles ait chance de remonter à un prototype araméen, il est permis de le présumer ; il reste sûr, en tout cas, que l'écrit, dans son ensemble, tel qu'il nous est offert en copte, suppose un original grec, dont il n'est que la traduction ou une adaptation » [1].

VI. Évangile selon Thomas et Actes de Thomas.

Simple collection de *Logia*, de *Paroles* ou de *Sentences* de Jésus, introduites le plus souvent par les formules : « Jésus dit » ou « Il a dit », tel est l'*Évangile selon Thomas*. Cet écrit dut voir le jour en Syrie ou dans la région avoisinante. Nous savons

1. Puech, *Une collection...*, *l. c.*, p. 147.

en effet que tel fut le lieu d'origine des *Actes de Thomas*, un autre apocryphe, composé durant la première moitié du IIIe siècle. Or, dans l'un et l'autre document, dans l'*Évangile* et dans les *Actes*, la situation de Thomas est sensiblement la même : ce qui s'expliquerait très bien dans une région où cet apôtre était l'objet d'une vénération exceptionnelle. Dans les deux ouvrages, il est appelé « Jude Thomas Didyme », et il est présenté, en outre, comme le confident par excellence de Jésus. A lui, le Maître confie son enseignement le plus secret (*μυστήρια ἀπόκρυφα, λόγοι ἀπόῤῥητοι, ἀπόῤῥητα*). Cette situation privilégiée de Thomas par rapport à tous les autres apôtres ou disciples, donne même lieu, dans l'*Évangile de Thomas*, à un épisode calqué sur la confession de Césarée de Philippe rapportée par les Synoptiques ; en refusant absolument de dire à qui le Maître ressemble, Thomas (et non plus Pierre) obtient l'approbation et les louanges du Maître qui lui fait de nouvelles confidences auxquelles les autres apôtres ne seront pas admis. Dans ces conditions, le patronage de Thomas devait apporter aux *Logia* de Jésus tout le crédit désirable [1].

L'analyse des *Actes de Thomas* accuse en plusieurs passages leur dépendance de l'*Évangile*. Il faut donc faire remonter ce dernier à une date antérieure, vers les années 130-150, sans qu'il soit possible toutefois d'assigner une date commune à

1. *Ibid.*, pp. 152-156. Voici le texte du *Logion* 13, où apparaissent si nettement la place et le rôle privilégiés de Thomas : « Jésus a dit à ses disciples (*μαθητής*) : Comparez-moi, dites-moi à qui je ressemble. Simon Pierre lui dit : Tu ressembles à un ange (*ἄγγελος*) juste (*δίκαιος*). Matthieu lui dit : Tu ressembles à un philosophe (*φιλόσοφος*) sage. Thomas lui dit : Maître, ma bouche n'acceptera absolument (*ὅλως*) pas que je dise à qui tu ressembles. Jésus dit : Je ne suis pas ton maître, puisque (*ἐπεί*) tu as bu, tu t'es enivré à la source (*πηγή*) bouillonnante que, moi, j'ai mesurée. Et il le prit, se retira (*ἀναχωρεῖν*) et lui dit trois mots. Or (*δέ*), quand Thomas fut revenu vers ses compagnons, ils lui demandèrent : Que t'a dit Jésus ? Thomas leur dit : Si je vous dis l'une des paroles qu'il m'a dites, vous prendrez des pierres et vous les lancerez contre moi, et un feu sortira des pierres et vous brûlera » (trad. Guillaumont, Puech, Quispel..., pl. 82, 30 à pl. 83, 14, pp. 9-11 ; les termes grecs insérés dans le texte copte ont été reproduits par la trad. française, et les éléments évangéliques correspondant à ce même texte sont indiqués à la fin de l'ouvrage, p. 59). On rapprochera de ce *Logion* 13, le *Prologue* de la collection : « Voici les paroles secrètes que Jésus le Vivant a dites et qu'a écrites Didyme Jude Thomas » (*ibid.*, pl. 80, 10-12, p. 3).

la rédaction primitive de l'ensemble des *Logia*. La critique ici ne peut plus être globale ; elle doit devenir « microcritique », puisque chacun des éléments du recueil a pu constituer un tout jouissant d'une certaine autonomie, avant d'être inséré dans la collection des « Paroles » de Jésus. Ce travail minutieux ne peut aboutir qu'au prix d'une information sans faille et de rapprochements très étendus. Il a pourtant été mené à bien, au moins pour les six premiers *Logia*, et les auditeurs du Collège de France ont pu bénéficier, ces dernières années, des résultats auxquels sont parvenues les recherches de M. Puech sur ce point précis [1].

VII. Importance de l'Évangile selon Thomas.

Bien qu'inachevé, ce travail permet cependant de retenir un certain nombre de conclusions, que les enquêtes ultérieures ne peuvent que confirmer quant à l'essentiel, même si tel point particulier doit être remis en question ou nuancé à la lumière d'une documentation nouvelle.

Il apparaît d'abord que, dans leur substance sinon toujours dans leur littéralité, bon nombre de « Dits » de Jésus correspondent à l'enseignement des Synoptiques. Ils font écho en particulier aux paraboles concernant le « royaume » [2]. Bien que l'*Évangile selon Thomas* insiste surtout sur le caractère intérieur de ce royaume, sur l'effort de connaissance et d'ascèse personnelles que requiert sa conquête (autant de thèmes chers aux gnostiques), on peut estimer que ces *Logia* ne s'écartent

1. Les résultats de ces recherches ont été résumés dans *Annuaire du Collège de France*, 57e année, 1957, pp. 231-238 ; 58e année, 1958, pp. 233-239 ; 59e année, 1959, pp. 255-264, sous les titres : *Phénoménologie de la Gnose* et *Explication de l'« Évangile selon Thomas » et recherches sur les Paroles de Jésus qui y sont réunies*. Pour l'ensemble des *Logia*, voir aussi, du même auteur, *Gnostische Evangelien und verwandte Documente*, dans *Hennecke, l. c.*, pp. 199-223.

2. Puech, *Une collection..., l. c.*, pp. 157-159 ; L. Cerfaux et G. Garitte, *Les paraboles du Royaume dans l'Évangile de Thomas*, dans *Le Muséon*, LXX, 1957, pp. 307-327. Dans la même ligne de recherches et de rapprochements, on lira la pénétrante étude de A. Guillaumont, *Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi*, dans *Journal Asiatique*, 246, 1958, pp. 113-123.

pas notablement de l'enseignement authentique de Jésus. D'autres, en revanche, sont difficiles à « situer » : ils sont trop « hermétiques », voire trop étranges, pour être rattachés à la doctrine du Maître.

En deuxième lieu, il est du plus haut intérêt de constater que les *Logia* qui se rapprochent de textes synoptiques, supposent en bien des cas un même substrat sémitique, souvent araméen, qui pourrait être l'indice d'une source commune plus ancienne. L'attention a été attirée sur cet aspect du problème des *Logia* par MM. H.-Ch. Puech, G. Quispel et G. Garitte, et M. A. Guillaumont a étudié avec beaucoup de précision quelques exemples particulièrement significatifs à cet égard. Selon lui, « les *logia* coptes peuvent, dans certains cas, aider à rétablir le substrat araméen des *logia* synoptiques. La question se pose même de savoir s'ils n'ont pas pu conserver des éléments primitifs qui n'auraient pas été retenus par les Évangiles synoptiques et s'ils ne peuvent pas avoir puisé à une source indépendante de ces derniers, même sous la forme que ceux-ci ont prise dans la tradition syriaque. En ce cas, à côté des sémitismes tenant à une origine syriaque du recueil, il y aurait une place à faire à des sémitismes provenant de l'origine araméenne et peut-être palestinienne de certains éléments qui sont entrés dans la composition de ce recueil [...]. Il paraît évident dès maintenant que certaines divergences de détail entre le texte des *logia* coptes et le texte synoptique s'expliquent par le recours à un substrat araméen commun. En ces cas-là, le témoignage des *logia* coptes nous permet de rétablir le substrat araméen plus sûrement que lorsque nous disposions du seul texte des synoptiques »[1]. Ces remarques laissent entrevoir le parti que les exégètes de profession pourront tirer de l'étude des *Logia* de Jésus.

L'intérêt de l'*Évangile selon Thomas* doit apparaître, en outre, dans la confrontation de l'original grec, qui a dû constituer sa forme primitive, à la traduction ou à l'adaptation copte que nous révèle la découverte de Nag-Hamâdi. Cette confron-

1. Guillaumont, *art. cit.*, pp. 119-120. On trouvera dans ce même article les références aux travaux de Puech, Quispel et Garitte (p. 121, n. 1 et 2).

tation, quand elle est possible, conduit à penser que l'*Évangile selon Thomas* a passé par plusieurs états. Originellement, il ne semble pas avoir été d'un gnosticisme très marqué. Il faisait simplement écho aux thèmes de la connaissance, de la vérité et de la pratique des commandements, tous présents et essentiels aux Évangiles canoniques. Le rôle des adaptations ultérieures fût, au contraire, d'éliminer ou de modifier dans un sens nettement gnostique ou acceptable pour la gnose, tout ce qui pouvait la contredire ou mettre ses dogmes en question : ainsi, par exemple, furent « retouchés » les *Logia* relatifs à la dignité des corps et à leur résurrection [1]. Dès lors, plusieurs collections de *Logia*, les unes orthodoxes, les autres gnostiques ou manichéennes, purent coexister jusqu'aux Ve et VIe siècles et alimenter respectivement la croyance et la piété de cercles religieux différents et rivaux [2].

* * *

L'étude approfondie de ces phénomènes de contamination, de croisement, d'amalgame ou de substitution des sources et des doctrines dans les cas précis que nous présentent les documents de Nag-Hamâdi, et très spécialement l'*Évangile selon Thomas*, éclaire ainsi d'un jour vraiment nouveau les problèmes posés par l'apparition du christianisme et des formes de religion et de pensée qui se sont constituées à côté de lui, avec lui ou contre lui. A cet égard les résultats des travaux de M. Puech sont beaucoup plus qu'une promesse : appuyés sur les ressources combinées de la philologie comparative et de l'histoire des doctrines, ils surprennent pour ainsi dire sur le vif la genèse même et l'affranchissement des diverses gnoses à partir de données évangéliques ou de *Logia* de Jésus connus par d'autres sources. Conduite avec une très grande maîtrise et une par-

1. Le *Logion* 5 (cité par l'un des *Kephalaia* manichéens) fait subir une amputation à ses parallèles grecs pour rejeter l'idée de la résurrection des corps : sur ce point, voir la démonstration de Puech, *Un logion de Jésus sur bandelette funéraire*, dans *Revue de l'hist. des religions*, CXLVII, 1955, pp. 126-129.
2. Puech, *Une collection...*, *l. c.*, surtout pp. 163-164.

faite objectivité, une telle entreprise n'a pas voulu céder aux tentations d'un syncrétisme ou d'un concordisme faciles. Et c'est pourquoi elle a délibérément évité de « généraliser » le problème pour s'attacher à l'examen patient et exhaustif de chacune de ses données. Pareille rigueur devait porter rapidement ses fruits : elle a su retrouver et présenter avec netteté un certain nombre de « constantes » originellement communes à plusieurs doctrines ; mais, bien loin de confondre pour autant ces doctrines, elle a su mettre en parfaite lumière les options essentielles qui les ont orientées dans des voies différentes ou opposées. La vraie science des religions trouvait là son compte, puisque la méthode allait jusqu'au bout de ses scrupules et de sa rigueur. Mais le christianisme, de son côté, en sortait, pour ainsi dire, grandi, puisqu'à aucun moment, sous aucun prétexte, les chrétiens n'ont sciemment accepté que le message de Jésus fût altéré.

René ROQUES.

Paris, 15 juin 1959.

Sur le sacrifice eucharistique, Fondement du rassemblement des croyants.

« Le Christ est l'unique ascète »[1], disait jadis, dans son opuscule *La Piété de l'Église,* dom Lambert Beauduin. Le décès du grand liturgiste est venu nous surprendre au moment où nous prenions connaissance de quelques publications actuelles de la théologie protestante relative au sacrifice eucharistique. Relisant alors plusieurs pages de dom Beauduin, de cet opuscule qui fut en son temps *epochmachend,* nous en avons relevé quelques unes particulièrement suggestives pour faire saisir la portée réelle du sacrement central de l'Église, qui est aussi celui de son unité. Il est du reste frappant de remarquer que dès le frontispice et à la première page de l'introduction de ce petit livre, paru il y a près de cinquante ans et qui marquait le début du grand renouveau liturgique, était cité le verset de saint Jean « *Ut unum Sint,* Qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en vous et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité » (*Jn* 17, 25), préludant ainsi bien longtemps à l'avance à l'œuvre unioniste du pionnier des deux mouvements. Même allusion du reste à la fin de l'opuscule : « Que tous les chrétiens, viennent puiser le véritable esprit chrétien à cette source première et indispensable (de la liturgie de l'Église) et réalisent, par la liturgie vécue, l'oraison de la première Messe du Grand-Prêtre éternel, *ut sint unum :* suprême souhait et suprême espé-

1. D. L. Beauduin, *La Piété de l'Église.* Principes et Faits. Louvain, 1914, p. 54.

rance ! Le mouvement liturgique est cela : il est *tout* cela ; il n'est *que* cela »[1].

Suprême espérance d'unité, étroitement liée au suprême acte du Sacrifice : il importe d'en connaître toujours mieux les implications pour ceux — les croyants — qui ont part aux saints mystères, afin qu'ils s'y associent de plus en plus par une « liturgie vécue ».

* * *

C'est au début de la deuxième partie de son opuscule, après la notion d'une ascèse plus ou moins profane, tendant à la mort des sens, à l'*apatheia*, pour faire régner l'esprit et à la réalisation en soi d'une mort et d'une vie, que dom Beauduin nous montre l'Homme-Dieu comme étant, avec une transcendance et une éminence incomparables, le vrai, l'unique ascète dont le triomphe de la vie sur la mort a comporté l'effort humain le plus généreux et le plus total. Or, ajoute-t-il, le Christ n'est pas seulement l'*unique* ascète par la transcendance intrinsèque qu'on vient de dire : « Il l'est encore, il l'est surtout parce que cette mort, cette vie, cet acte qui les réalisait, cette ascèse en un mot, en principe et en droit, c'est *la nôtre*, c'est celle de tous ses membres : « *con*sepulti... *con*vivificavit, *con*ressuscitavit, *con*sedere fecit ». « Son ascèse est une œuvre essentiellement collective et de substitution : il est mort *à notre place*. Dans l'économie nouvelle, il n'y a donc d'ascèse valable pour nous que celle qui nous associe pleinement à la passion, à la mort, à la résurrection de Jésus-Christ, d'après les moyens authentiques, institués par lui pour assurer cette parfaite assimilation »[2].

L'auteur explique ensuite que l'institution capitale par laquelle Jésus-Christ veut nous assimiler son mystère de mort et de vie, c'est la sainte eucharistie comprise dans sa plénitude de sacrifice et de sacrement : « Si vous me mangez, vous vivrez... et je vous ressusciterai au dernier jour ». C'est là qu'est sacrifiée une vie inférieure pour une vie supérieure, la vie divine : et tout cela par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ, en Jésus-Christ,

1. *Ibid.*, p. 99.
2. *Ibid.*, p. 54.

à la gloire du Père... Et il souligne que l'autel devient pour le chrétien le lieu où il vient sans cesse apprendre l'acte du don de soi par la vertu et l'exemple du don de son Maître. Aussi, l'autel étant « l'axe autour duquel gravite toute la piété liturgique, (...) toute diminution de celle-ci marque un fléchissement de l'idée de *sacrifice* eucharistique » et dès lors du fondement même de notre vie d'« imitation » : « A notre sens, dit ici dom Beauduin, il n'y a pas de mal plus profond dans la piété moderne ; les âmes ont perdu de vue le sacrifice dans l'eucharistie, ou bien elles le considèrent comme un acte rituel qui ne les atteint pas » [1] — qui ne les « engage » pas, dirait-on aujourd'hui, un acte donc qui, selon le reproche répété des Réformateurs, n'aurait de l'efficacité qu'*ex opere operato*.

* * *

Le pasteur Max Thurian, frère de Taizé, dans son livre récent sur l'eucharistie [2], écrit que la Réforme s'est trouvée en son temps en présence d'une théologie et d'une pratique ultra-sacrificielles de la messe, d'où la réaction anti-sacrificielle dans le protestantisme naissant. Cette affirmation, qui a première vue semble être en contradiction avec ce qui vient d'être dit, se réfère pour sa justification historique à une pratique eucharistique où dominait surtout l'aspect objectif et proprement ministériel de la messe, la participation et la communion du peuple des fidèles restant au second plan. « Il est certain, écrit M. Thurian, que la désaffection de la communion et la simple assistance au sacrifice de la messe ont beaucoup joué dans la critique de Calvin à l'égard du caractère sacrificiel de l'eucharistie » (p. 224). Pour Calvin, comme pour Luther, la sainte cène est essentiellement une communion, un repas que l'on prend, et non un sacrifice, célébré par un prêtre-médiateur et auquel simplement on assiste. On critique la messe

1. *Ibid.*, p. 57.
2. Cfr Max THURIAN, frère de Taizé, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession.* — Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 278 p. — Ce volume comporte deux parties : I. Le Mémorial dans l'Ancien Testament et le cadre liturgique de l'eucharistie ; II. Le Mémorial dans le Nouveau Testament et la signification sacrificielle de l'eucharistie.

comme « sacrifice pour acquérir la rémission des péchés » et considérée comme moyen entre nos mains pour gagner la bienveillance de Dieu à notre égard et dont on peut confier la mise en œuvre au prêtre seul, d'où la justification des messes privées multipliées. M. Thurian note que Calvin s'est heurté à l'incompréhension et à l'impossibilité d'une communion fréquente, au moins hebdomadaire, comme il l'aurait désiré, parce que les fidèles n'avaient plus l'habitude de communier régulièrement à la célébration eucharistique. Cependant le Concile de Trente a cru devoir prendre une position très nette et précise en toute cette matière : il souligna que la messe n'est pas seulement un sacrifice de louange et d'action de grâce mais un vrai et propre sacrifice, un sacrifice propitiatoire, et qu'il ne profite pas seulement à celui qui y communie directement. Pour M. Thurian il n'est pas sûr qu'il n'y eût eu à la Réforme des terrains d'entente sur toute cette question, mais, remarque-t-il, la loi d'éloignement progressif dû à la polémique a ici joué, en endurcissant l'opposition des points de vue (p. 13).

Grâce sans doute au renouveau général de la vie liturgique, nous assistons aujourd'hui à un certain rapprochement dans ce domaine. L'histoire a suffisamment montré que des conceptions tronquées mènent ici à une impasse et à une crise. Cela n'est pas seulement devenu évident dans le protestantisme, mais cela a eu ses répercussions également dans le monde catholique. Avec la désaffection de la participation au sacrifice eucharistique par la communion, l'idée du sacrifice même passa au second plan dans la conscience des fidèles. Suivant une certaine piété, on en était arrivé à voir dans l'eucharistie, beaucoup moins le sacrifice que la présence réelle et les fidèles assistaient plus volontiers et avec plus de cœur à une exposition du Saint Sacrement qu'à la messe. « Il est clair, disait naguère, à ce propos dom Stolz [1], qu'on ne commet pas ici d'erreur véritable et qu'il ne s'agit pas de l'entière omission d'un élément essentiel de notre religion ; on donne seulement une importance moindre à ce qui devrait constituer le centre de la conscience chrétienne ».

Le fait est que le peuple catholique lui-même est en train de

1. Cfr *L'Ascèse chrétienne*, Chevetogne, 1948, p. 205.

redécouvrir le vrai sens de la célébration eucharistique en tant que participation au sacrifice de Jésus-Christ comme l'unique voie qui conduit au Père. La communion avait été souvent considérée, non plus sous l'aspect de la cène sacrificielle, mais comme un simple moyen d'union avec une personne divine, comme un but en soi, au détriment de l'« économie » propre de ce sacrement. Cette économie n'y était alors plus fondamentale ; la pratique du sacrement devait, dans un ordre plus élevé, servir seulement un idéal dicté dans ses grandes lignes par la raison humaine elle-même. C'est alors que devaient nécessairement surgir des difficultés qui font obstacle à l'harmonie de la piété personnelle avec la vie sacramentelle.

* * *

Ainsi donc de nos jours on devient partout de plus en plus conscient de cette fonction sacrificielle de l'eucharistie et de ses implications pour la réalité de la vie chrétienne. « Le terme de 'sacrifice' est très important pour désigner l'eucharistie, dit M. Thurian, car il rappelle que seul le Sacrifice de la croix et l'intercession céleste du Christ peuvent rendre valable notre propre sacrifice, notre action de grâce et notre intercession... En son sens sacrificiel, l'eucharistie est la présentation liturgique du sacrifice du Fils, par l'Église au Père. Mais l'Église ne peut accomplir ce geste de présentation que parce que le sacrifice de la croix est sacramentellement présent dans l'eucharistie par la puissance du Saint-Esprit et de la Parole » (p. 221-2). L'auteur fait remarquer que Calvin, tout en ayant fortement critiqué le caractère sacrificiel de l'eucharistie au sens médiéval vulgaire de la répétition du sacrifice de la croix, a affirmé l'unité de celui-ci et de la sainte cène. Le sacrifice du Christ devient notre sacrifice dans l'eucharistie : par le sang et le corps de notre Seigneur, dit Calvin, nous sommes comme entés en lui, nous avons une vie commune et, par la vertu de son Esprit, nous sommes unis à lui « pour ce que la mort et passion qu'il a endurées nous appartiennent » (p. 225). Mais ni selon Calvin ni selon M. Thurian la sainte cène ne comporte de caractère expiatoire : « Il est clair que seul le sacrifice du Christ sur la croix est un sacrifice expiatoire ». Si l'eucha-

ristie est vraiment « présence sacramentelle du sacrifice de la croix et présentation liturgique de ce sacrifice au Père » (p. 222), nous ne voyons pas comment on peut éviter de parler d'elle comme d'un *vrai et propre sacrifice propitiatoire* suivant l'expression du Concile de Trente, sans mettre de nouveau en question la réelle présence, bien que sacramentelle, du sacrifice de la croix. Comme le dit encore M. Thurian, « l'eucharistie c'est la croix présente dans l'Église » (p. 226).

Notons avec l'auteur que Calvin voit l'unité de la croix et de l'eucharistie dans la communion. La fraction même du pain appartient selon lui à la substance du sacrement comme signe de l'immolation du Christ et est comme telle liée à la distribution [1]. D'ailleurs on comprend aujourd'hui généralement mieux ce geste historique du Christ, qui est un geste sacré, ayant les caractéristiques d'un geste rituel. La consécration s'insère dans ce geste qui a son terme dans un acte de donation : « Ayant pris du pain et dit une bénédiction, il le rompit et le leur donna et dit : Prenez, ceci est mon corps » (*Mc*). — En tout cela il s'agit bien du souci d'arracher l'acte eucharistique à l'isolement (où « il y en a un seul qui mange le pain à part ») [2], et d'empêcher qu'il soit rabaissé au simple niveau de la matérialité et multiplicité des « œuvres ».

* * *

Pour comprendre davantage les valeurs que la Réforme a voulu remettre ici en honneur, nous disposons d'une étude érudite d'un théologien luthérien hongrois, le Dr. Vilmos Vajta,

1. Cfr Friedrich KALB. *Die Lehre vom Kultus der lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie*. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1959, p. 81, où il est dit que, par contre, selon la conception luthérienne, il n'est pas question d'une telle nécessité quant à la fraction du pain. Jésus aurait rompu le pain nullement pour symboliser par là sa mort, mais tout simplement pour des raisons extérieures, parce que les pains étaient trop grands et avaient donc besoin d'être divisés pour la distribution. Il cite QUENSTEDT, *Theol.* IV, 216 : « Licet fractio necessario inserviat distributioni ejus ; non tamen est actus formalis hujus sacramenti, neque necessario peragitur in ipsa S. Coenae celebratione, sed libere, cum etiam ante Coenam possit fieri ista fractio ».

2. Calvin, cité par THURIAN, p. 224.

sur la théologie du culte chez Luther [1]. Dans cette étude on examine la corrélation qui existe entre l'ensemble de la théologie de Luther et sa conception du culte. L'idée généralement accréditée, même parmi les protestants, selon laquelle Luther ne portait que peu d'intérêt à la liturgie s'avère comme entièrement erronée. La théologie du culte apparaît comme le centre de toute la théologie du Réformateur, qu'il s'agisse de sa doctrine de la création, de la christologie, de l'ecclésiologie ou de la justification. De sorte que la réflexion sur le sens du culte de l'Église peut mener à des questions fondamentales dans le dialogue interconfessionnel. L'ouvrage du Dr. Vajta comporte deux parties : la première retrace les traits fondamentaux de la théologie de Luther et leur rapport avec le problème du culte ; la seconde est un exposé de la théologie du culte chez Luther. On y perçoit avec évidence que le christianisme de celui-ci est un christianisme du sacrement ; un culte tout spiritualiste était bien loin de sa pensée, d'où aussi son opposition aux *Schwärmer*. L'eucharistie n'est pas pour lui un accessoire, un appendice du culte, elle en est le noyau même et le centre. Ce n'est que plus tard que dans le protestantisme la séparation s'est produite entre la sainte cène et la prédication, et que la première, comme on le sait, fut réduite à une célébration excessivement rare. Il n'en reste pas moins vrai que le combat autour de la messe constitue au fond tout le *pathos* de la Réforme. Ce qui indique suffisamment l'importance du sujet.

Pour donner au culte sa place organique dans la théologie de Luther, il faut prendre en considération, comme l'auteur du livre en question nous y invite, ce qui est pour le Réformateur allemand *la foi*, cette foi par laquelle le Christ vit sa propre vie en l'homme (*Eph.* 3, 17), en agissant dans et par lui, et par laquelle s'établit l'union avec Dieu. La foi, don de l'Esprit, est ouverture et accueil par rapport à Dieu qui se communique. Dans la sainte cène, lieu de la foi par excellence, c'est Dieu qui agit et lui seul ; c'est lui qui donne avec libéralité, sans recevoir ; la messe simplement considérée comme sacrifice, où le Christ

1. Cfr Vilmos VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2e éd., 1954, 375 p. — Le Dr. Vajta est actuellement directeur du département théologique de la Fédération mondiale luthérienne à Genève.

devient le don de l'homme offert à Dieu, est pour Luther contraire à la foi, un acte sans la foi, voire une idolâtrie (il faut cependant remarquer avec l'auteur que Luther accepte la messe comme *opus operatum* en tant qu'indépendante de la foi du ministre). La foi est donc acceptation des dons de Dieu, dans la louange et l'action de grâce, ce qui, selon le Réformateur, constitue l'unique aspect sacrificiel de la cène. Celle-ci ne s'adresse pas à un Dieu irrité ; en elle, c'est un Dieu miséricordieux qui s'adresse et se communique à nous (elle est *beneficium, donum*, non pas *sacrificium, opus bonum, meritum*). Le Christ nous a réconciliés et la messe en est le sacrement. C'est l'usage de la messe comme moyen de réconcilier Dieu, et cela *ex opere operato*, qui suscite l'animosité de Luther. Il n'omet pas de dépeindre fréquemment les abus de la multiplication des messes privées auxquels certaines conceptions avaient conduit au moyen âge. D'ailleurs la foi qui tendra vers la manducation provient de la Parole, ne fût-ce que par une nette proclamation des paroles de l'Institution : « prenez... buvez... » Obliger à des actes de religion sans prêcher la foi est selon Luther hautement condamnable. Selon l'idée fondamentale de toute sa pensée sur la corrélation entre la présence de Dieu et la foi, le vrai culte est donc œuvre de la foi. Dans la foi, l'œuvre de Dieu devient la mienne : « La foi est constamment un don à l'humanité incroyante, en ce sens qu'elle délivre toujours de nouveau de la servitude du diable par la venue du Christ dans la Parole et le Sacrement... Car la terre est le lieu de combat où l'humanité déchue est reconquise par le Christ » (p. 265-266). (En tout ceci, il est important de ne pas perdre de vue cet antique arrière-fond « dualiste-dramatique » qui est aussi celui de la sotériologie de Luther).

* * *

En relation avec ce qui précède, il faut s'arrêter ici à quelques passages qui sont peut-être des plus significatifs dans le livre du Dr. Vajta. Sous le titre *Sacerdoce et sacrifice des fidèles* (p. 269 et sv.), l'auteur parle de l'efficacité de la foi comme fruit du vrai culte dans la foi. La foi s'incarne, elle s'étend à des œuvres, car

l'homme vivant dans la foi n'est pas enlevé de la terre ; au contraire, la vie dans la foi lui fait vivre la vie de quelqu'un qui est encore en route. C'est dans le contexte de l'histoire du salut que Luther conçoit le sacerdoce. Au sacerdoce, tout extérieur, de l'ancienne alliance revenait par des sacrifices terrestres un rôle de médiation entre Dieu et le peuple d'Israël. Le sacerdoce lévitique ne devait durer que jusqu'à la venue du Christ ; car — c'est cela qui importe chez Luther — il n'était que la préfiguration du Christ [1].

L'arrivée du Christ apporta un changement également pour ce qui regarde le sacerdoce. Le Christ lui-même est devenu sacrifice, médiateur entre Dieu et les hommes en assumant ainsi le rôle d'Aaron et de son sacerdoce. Il est prêtre et médiateur, le terme de l'attente et l'accomplissement des promesses de Dieu. Ainsi le sacerdoce de la nouvelle alliance est dominé par un seul prêtre, Jésus-Christ. Il vint dans la plénitude des temps et se présenta avec un seul sacrifice devant Dieu : il s'offrit lui-même et souffrit la mort de la croix. C'est à cela que pense Luther quand il dit que le rang ecclésiastique a été fondé avec le sang et la mort du Christ [2]. Son sacrifice de Grand-Prêtre, remplaçant tous les autres, implique que ceux pour lesquels il a souffert et est mort sont inclus dans son sacerdoce. Ce qui fait que font partie du nouveau sacerdoce tous ceux qui accueillent le Christ dans la foi, quoique ce sacerdoce ne connaisse que Jésus comme seul Prêtre. C'est à partir de cela que Luther peut parler du sacerdoce des chrétiens ou du sacerdoce de tous les fidèles [3]. Car tout comme le Christ est prêtre, de même le sont aussi tous les chrétiens qui lui sont unis dans la foi. Le Christ et les chrétiens ne peuvent pas être pensés séparément. *La foi est la vraie fonction sacerdotale* [4]. De même que le Christ est Fils,

1. Nous suivrons de très près le texte du livre, mais sans en donner en tout une traduction littérale.

2. LUTHER, Sermon de 1530 ; Éd. de Weimar, 30, II, 530, l. 20.

3. LUTHER, *De abroganda missa privata*, 1521 ; Même éd., 8, 415, l. 22. « Hoc sacerdotium spirituale est et omnibus christianis commune. Omnes enim eodem quo Christus sacerdotio sacerdotes sumus, qui christiani, id est filii Christi, summi sacerdotis sumus ».

4. LUTHER, *Ein Sermo von dem Neuen Testament*, dass ist von der heiligen Messe, 1520 ; Même éd., 6, 370, l. 24.

héritier et prêtre, de même les chrétiens sont fils, héritiers et prêtres. En tant que tels ils s'offrent eux-mêmes avec le Christ et se tournent dans l'amour vers les hommes. Etre prêtre selon la nouvelle Alliance signifie pour Luther uniquement être-prêtre-avec-le-Christ, ce qui est aussi en même temps et par le fait même être-prêtre-pour-le-prochain (p. 272).

Luther fonde sa conception du sacerdoce des chrétiens surtout sur le « sacerdoce royal » de *I Petr.* 2, 9 et *Apoc.* 1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6 (« roi et prêtre devant Dieu le Père »). « Etre prêtre » signifie d'après l'usage de la Bible la même chose que « croire au Christ » ou bien « être chrétien ». D'où Luther considère le nom de prêtre comme un nom commun à tous les chrétiens, car ce sacerdoce du Christ a émergé du baptême [1]. Les chrétiens ne sont pas ainsi prêtres par addition, mais ils sont nés prêtres, nés par le baptême créant la communion avec la mort et la résurrection du Christ [2]. « D'où Luther combat le sacerdoce catholique qui, à la place de la foi comme onction de l'Esprit, met comme élément constitutif du sacerdoce du Nouveau Testament une onction épiscopale, en déplaçant ce sacerdoce du domaine personnel, auquel il revient selon la terminologie biblique, au domaine de la fonction *(Amt)*. Sur ce second plan, il n'y a pas de prêtres mais seulement des 'curés', des dignitaires ecclésiastiques *(Amtsträger)*, terme qui n'exprime rien sur la personne même » (p. 273).

* * *

En cet endroit, interrompons un moment cet exposé. C'est

1. LUTHER, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, 1520 ; Même éd. 6, 408, l. 11, et *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, 1533 ; Même éd., 38, 320, l. 13 : der Heilige geist im newen Testament mit vleis verhütet hat, das der name Sacerdos, Priester oder pfaffe auch keinen Apostel noch einigen andern ampten ist gegeben, Sondern ist allein der getaufften oder Christen namen, als ein angeborner erblicher name aus der Tauffe. *Erste Epistle S. Petri*, 1523 ; Même éd. 23, 317, l. 10. *Es ist alles eyn ding, priester, getauffte, Christen.*

2. *De instituendis ministris Ecclesiae*, 1523 ; WA 12, 178 : 26 « Sacerdos enim novo praesertim testamento non fit, sed nascitur, non ordinatur, sed creatur. Nascitur vero non carnis, sed spiritus nativitate, nempe ex aqua et spiritu in lavacro regenerationis ».

donc ici le « lieu » polémique où se situe ce qui, du point de vue de la tradition catholique, tant orientale qu'occidentale, est le faux pas de la Réforme, son rejet de la structure hiérarchique de l'action sacramentelle, la démocratisation des fonctions dans l'Église. Nous ne nous arrêterons pas à préciser le sens et le bon droit de la position traditionnelle.

Dans le livre du R. P. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* on trouvera à ce sujet beaucoup d'informations utiles à des échanges de vue. Un point cependant nous paraît devoir être élucidé. « Si l'on veut, dit l'auteur des *Jalons*, rester dans la ligne des textes du N. T. et des origines, il faut tenir que le culte et le sacerdoce des fidèles relèvent de l'ordre de la vie chrétienne et ne peuvent se *définir* comme des réalités proprement liturgiques » (p. 177). Il nous semble que cette distinction, qui revient souvent dans ces pages, ne peut pas rendre justice à tout l'ensemble de la question et n'aurait pas l'appui de la tradition orientale ni de l'époque patristique commune. Cent pages plus loin nous lisons : « Nous avons déjà vu que le Nouveau Testament ne met guère le sacerdoce des fidèles en rapport avec l'eucharistie ; quant au sacerdoce hiérarchique, il le suppose, mais n'en parle guère davantage » (p. 277). Pourquoi le sacerdoce des fidèles en rapport avec l'eucharistie ne serait-il pas également supposé, étant donné que la vie de la communauté chrétienne est entièrement ordonnée à la célébration eucharistique où elle trouve son centre et son constant ressourcement ? Remarquons donc — et le peu que nous rapportons de l'ouvrage du Dr. Vajta semble encore le montrer — que la Réforme a abordé un problème réel. Mais la solution pratique et assez pragmatique qu'elle y a donnée — poussée qu'elle fut aussi manifestement par des facteurs non-théologiques — ne paraît pas du tout être une solution. Pour nous en tenir ici à quelques symptômes : de toute évidence il y a un cléricalisme protestant ; on ne s'en cache pas et on le déplore publiquement et fréquemment. Puis, la question des pouvoirs apostoliques et de la succession apostolique revient souvent sur le tapis chez les protestants, et cela un peu partout chez eux à l'heure actuelle. Ajoutons encore ce résultat plutôt paradoxal : la place réduite de la sainte cène dans la vie du protestant. — Aussi ce ne sera

jamais la réduction de l'état clérical à l'état « laïc » qui pourra arranger les choses. L'Église n'est pas dans ce monde une société comme les autres. Il s'agira plutôt sans doute de promouvoir le peuple chrétien dans ses droits et ses devoirs de « race élue et sacerdoce royal », par le *service* éclairé du ministère des prêtres, dont la principale fonction consiste à rendre accessibles à tous, les riches pâturages de la Parole de Dieu et de ses sacrements. On a remarqué que là où dans les synoptiques se place le récit de l'Institution, saint Jean parle du Christ lavant les pieds à ses disciples en leur déclarant que le serviteur n'est pas plus grand que le maître, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'a envoyé. Mais en même temps il faudra redécouvrir les vraies notions théologiques du rapport du sacerdoce des fidèles à la vie liturgique de l'Église et surtout à l'offrande de l'eucharistie, rapport qui aujourd'hui est en voie d'explicitation, mais dont on ne peut certes pas dire qu'il soit déjà tiré au clair. Le dialogue avec la Réforme peut être ici assurément d'un grand appoint, notamment dans l'élaboration d'une théologie de la Parole, par où sera mieux entrevue la fonction de la foi dans la vie des croyants.

* * *

Le Dr. Vajta, rappelle ensuite que l'idée de sacrifice reste sans cesse vivante dans l'œuvre théologique de Luther, même au beau milieu de sa polémique violente contre le sacrifice de la messe, en tant que messe simplement « dite » et non pas vécue par chacun dans la foi. Selon Luther, l'aspect proprement sacrificiel de la messe ne serait pas dépendant du ministre en tant que porteur de la fonction ecclésiastique, mais de la foi de ceux qui, écoutant la Parole et communiant au sacrement, reçoivent dans la foi le don de Dieu. Et si Luther parle du sacrifice du sacerdoce chrétien, il entend par là un sacerdoce qui s'offre dans la mort. Or la victime qui est offerte, ce ne sont plus des oblations extérieures, mais l'homme lui-même, livré à la mort dans sa totalité d'homme soumis au péché, à la loi et à la mort. Le Christ, en s'y soumettant librement, a remporté la victoire sur ces puissances destructrices. Le chrétien est

ramené dans la foi à une conformité totale avec le Christ ; il devient prêtre qui se livre avec son Seigneur à la mort, sur la parole même de l'évangile proclamant la promesse de la vie nouvelle [1]. Sa vie nouvelle, c'est le fait de la mortification, de la mort, qui s'accomplissent dans la foi au Christ et dans la communion avec lui. D'où pour Luther la mortification du chrétien ne signifie pas des actes de mortification humaine qui représenteraient en eux-mêmes un sacrifice. (Pensons ici à la phrase de dom Beauduin : « le Christ est l'unique ascète » !). L'homme dépourvu de foi et se fiant à la justice des œuvres peut également s'immoler et produire extérieurement une « mortification », laquelle ne sera pourtant rien d'autre qu'une égocentricité poussée à l'extrême. C'est là l'opposé du vrai sacrifice [2], car le sacrifice comme communion avec la mort du Christ, sous la promesse de la résurrection, signifie justement que l'homme n'a rien à « offrir » devant Dieu si ce n'est peut-être la réalité de sa destruction et de sa mort. Son sacrifice est par conséquent quelque chose qui se réalise par le Christ et seulement par lui. Dans la mort du Christ, l'homme est condamné avec toutes ses œuvres et toutes ses tentatives tendant à présenter quelque chose devant Dieu. Le vieil homme doit mourir et être crucifié avec le Christ ; dans ce sens, la Loi n'est pas supprimée pour le chrétien, mais plutôt elle s'accomplit. L'idée de sacrifice comme expression de la vie du chrétien en communion avec la mort du Christ englobe l'*opus alienum* de Dieu, ce qui signifie que Dieu donne la vie sous son contraire *(widderspiel)*, la mort [3]. Le fait que l'homme, le chrétien aussi, doit subir la mort, signifie qu'il n'existe en lui rien qui pourrait motiver la vie nouvelle donnée par Dieu. Et pourtant la vie

1. *Erste Epistle S. Petri*, WA 12, 307, l. f, où la pensée de l'échange bienheureux entre le Christ grand prêtre et les chrétiens comme prêtres est soulignée.

2. *Ibid.*, 309, l. 34. « So muss es alleyn durch yhn (Jhesum Christum) geschehen, was wyr gegen Gott handeln wollen... Denn Gott sehe meyn creutz nicht an, wenn ich mich gleych todt martert. Aber Christum sihet er an, durch den gelten meyne werck fur Gott die sonst nicht eyns strohalms werd weren ».

3. *Ein Sermon von dem Neuen Testament, dass ist von der Heiligen Messe*, 1520, WA, 6, 369, l. 3.

nouvelle est présente d'une manière cachée sous la mort, car la mort que le chrétien souffre est une mort avec le Christ, par l'Esprit. Or, le Christ n'est pas seulement mort, il est aussi ressuscité ; la victoire sur les puissances de destruction est réalisée en ce que le Christ est devenu « le péché du péché, l'enfer de l'enfer et la mort de la mort »[1].

Ainsi, l'unité de la mort et de la résurrection du Christ comme œuvre une de l'Esprit dans le chrétien, ne devra pas être perdue de vue dans l'élaboration de la notion du sacrifice. Le sacrifice, dans cette interprétation, est identique à la foi chrétienne, car la foi chrétienne est dominée par le message de la mort et de la résurrection du Christ et nous y fait participer. D'où la conclusion que tous les chrétiens, devenus conformes par l'œuvre de l'Esprit à la mort et à la résurrection du Christ, sont vraiment des prêtres sacrificateurs. Dans cette perspective, on comprend que l'immolation du vieil homme est impensable en dehors de l'évangile et de la foi, avec lesquels la vie du nouvel homme est donnée. C'est pourquoi le sacerdoce chrétien est considéré comme inhérent au baptême.

Le sacrifice est ainsi la réalisation du baptême. Le sacerdoce chrétien jaillit du baptême et vit par une mort et une résurrection quotidiennes avec le Christ en vue du dernier jour, où la mort est engloutie et où le baptême, par une mort et une résurrection définitives, trouve son accomplissement. L'action baptismale se fait d'abord au début de la vie, mais de nouveau elle se réalise pendant toute la vie du chrétien, dans le culte sacrificiel qui est le « signe » de la foi. C'est dans cet événement continu du baptême de la vie chrétienne que s'insère le culte chrétien, dans lequel est donnée, par la parole et le sacrement, l'action de l'Esprit qui tue le vieil homme et rend vivant le nouveau. Et il faut en conclure que le culte est le moyen par lequel l'Esprit active le baptême pour que cette initiation ne cesse pas de s'actualiser, mais que bien plutôt l'homme, appelé

1. Cfr WA 57, 129 : 21. « Sicut enim Christus per unionem immortalis divinitatis moriendo mortem superavit, ita Christianus per unionem immortalis Christi (que fit per fidem in illum) eciam *moriendo mortem superat* ac sic Deus diabolum per ipsummet diabolum destruit et *alieno opere suum perficit* ».

à la mort et à la résurrection avec le Christ, meure et ressuscite effectivement avec lui, qui agit sans cesse et est sans cesse présent. — Tel est l'essentiel de l'exposé du Dr. Vajta sur le sacerdoce des fidèles dans la théologie de Luther.

* * *

Il nous a semblé que des ouvrages comme ceux du pasteur Thurian et du Dr. Vajta étaient d'un extrême intérêt pour connaître davantage les intentions profondes de la Réforme dans une matière fondamentale de la vie quotidienne de l'Église. Qu'il nous suffise ici d'en avoir mis en relief quelques points dominants. Pour terminer, nous voudrions transcrire les paroles que M. Thurian adresse à la fin de son livre à ses frères réformés ; elles valent bien sûr aussi pour un auditoire plus large : « La sainte cène est le sacrement de l'unité ; plus nous approfondirons ce mystère du Christ au milieu de nous, plus nous désirerons d'un grand désir cette eucharistie où un jour, dans l'unité retrouvée, nous communierons tous au même pain, à la même coupe. Alors nous serons prêts pour la Pâque nouvelle du Royaume de Dieu ». — Nous sommes heureux de retrouver ici un même souffle que celui qui anime les pages déjà anciennes de dom Lambert Beauduin que nous avons évoquées en commençant.

D. T. Strotmann.

Chronique Religieuse.[1]

Église catholique. — Un simple regard sur l'année écoulée fait mesurer combien il est exact de qualifier le pontificat actuel de TOURNANT dans la vie de l'Église. « Chacun sait, — vient d'écrire le P. Congar, — combien le pontificat de Pie XII a été prestigieux. Et pourtant, de différents côtés la remarque a été faite qu'en quelques jours Jean XXIII a fait oublier

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes, 1) ; *BOR* = *Biserica Orthodoxă Romînă*, Église orthodoxe roumaine (29, Str. Antim, Bucarest) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik*, Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8e) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Odos Philotheis, 19, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *En* = *Enoria* (Akadimias, 64, Athènes) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *EV* = *Ekklisiastikon Vima* (Mitropoleos kai Patroou 9, Athènes) ; *HK* = *Herder Korrespondenz* (4, Johanniterstr., Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd. Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan street, Milwaukee, Wisc., USA) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (10 East 79 th Str., New York, 21, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *OS* = *Orthodoxos Skepsis* (Flessa 6, Athènes) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *RM* = *Russkaja Myslj* (La Pensée Russe, 26, rue de Montholon, Paris 9e) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres S. W. 1) ; *V* = *Vestnik*, Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale (26, rue d'Alleray, Paris 15e) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25 Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 7) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

Pie XII »[1]... Le temps rétablira sans doute les justes proportions à garder ici, mais dès maintenant il est acquis que l'histoire parlera d'une ÉPOQUE NOUVELLE inaugurée par l'avènement du pape Jean XXIII. Son Exc. Mgr Elias ZOGHBY, vicaire patriarcal général grec-catholique, a bien caractérisé cette innovation dans son discours au Caire, à l'occasion du premier anniversaire de l'intronisation du nouveau Souverain Pontife[2] : « En effet, dit-il, le Pape Jean a communiqué à l'Église quelque chose de lui-même. Dès les premiers jours de son souverain pontificat, un courant de tolérance, d'indulgence, d'optimisme, de foi ardente et simple, a traversé la chrétienté entière, y répandant un climat de détente et de fraternité universelle inconnu depuis des siècles. Tous les catholiques du monde, grands et petits, maîtres de la doctrine et gens simples, se sont mis à parler, à penser à la manière de Jean XXIII : unité chrétienne, amour réciproque, concile œcuménique, réconciliation, rencontre. Les non-catholiques eux-mêmes entrent dans le concert, parlent et réagissent de la même manière. Ce n'est pas la première fois qu'ils entendent parler de l'union des chrétiens, mais c'est la première fois qu'ils font pareil crédit à un tel appel. On dirait que la chrétienté entière attendait cet appel, ou mieux cet homme, dont la seule présence au Vatican est une invitation à l'unité, pour croire à la possibilité de réaliser un vœu et un rêve qui depuis des siècles hantent les Églises ». — Pour montrer le changement d'atmosphère, l'archevêque cite l'exemple de l'ÉGYPTE, où l'on a vu, pour la première fois depuis de nombreux siècles, toute la hiérarchie catholique assister officiellement au sacre du nouveau Patriarche copte orthodoxe, et la hiérarchie orthodoxe à celui du nouvel évêque latin. On a vu aussi les uns et les autres, à Alexandrie, accompagnés de leurs fidèles, prêcher l'amour et l'union et réciter ensemble le *Pater* sous la coupole de l'église grecque orthodoxe de l'*E-*

1. Cfr *Lumière et Vie*, nov.-déc., p. 69. Ce fascicule porte le titre *Le Concile œcuménique ;* les autres articles sont signés des noms suivants : P. Th. CAMELOT, M. Br. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, Jérôme HAMER, R. Cl. GEREST, George RACOVEANU (sur l'œcuménicité du point de vue orthodoxe) et Jean BOSC (Théologie conciliaire de la Réforme).
2. Cfr *Le Lien* (Le Caire), sept.-oct., p. 11 et ss. ; *VUC*, nov.-déc., p. 92.

vangelismos (Annonciation) [1]. Dans la suite de son discours, Mgr Zoghby relève comment le souci de l'unité chrétienne est pour S. S. Jean XXIII une ŒUVRE PASTORALE PAR EXCELLENCE et de premier plan [2].

Le SYNODE ANNUEL de la hiérarchie grecque-melkite catholique, réuni à la résidence patriarcale d'Aïn-Traz (LIBAN), du 24 au 29 août 1959, sous la présidence de S. B. le patriarche MAXIMOS IV, avait décidé de répondre collectivement à la lettre circulaire adressée par la Commission pontificale anté-préparatoire au concile œcuménique à Sa Béatitude, aux évêques et aux supérieurs des Ordres religieux, lettre dans laquelle on leur demandait de faire connaître leurs suggestions, leurs vœux et leurs avis sur les questions à traiter au futur CONCILE. Deux notes ont été envoyées à la dite Commission : la première contient des suggestions relatives au RAPPROCHEMENT entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe ; la seconde reprend toutes les autres questions que les Pères du Synode ont estimé

1. Le récit de cette impressionnante cérémonie a été donné dans la *Chronique* de 1959, pp. 223-224. Nous venons d'apprendre qu'une même célébration a eu lieu cette année-ci, avec une participation encore plus grande.

2. Le quotidien de Bologne *L'Avvenire d'Italia* du 24 janvier (cfr *ICI* 15 févr., p. 7) publiait un intéressant document inédit, témoignant de l'ancienneté des préoccupations de Jean XXIII pour l'unité chrétienne. Il s'agit d'une lettre que le visiteur apostolique de Bulgarie écrivit en 1927 au cardinal Nasalli-Rocca de Bologne, où devait se tenir un Congrès eucharistique national. L'auteur de la lettre demande au cardinal de Bologne qu'à ce congrès ne soit pas absente la mention de l'apostolat pour l'union des Églises, « question sur laquelle revient avec tant d'insistance le Saint-Père (Pie XI) et qui est destinée à intéresser dans peu de temps la pensée et le cœur des catholiques d'Italie beaucoup plus que ça n'est arrivé jusqu'ici. Pour suivre complètement les directives du Saint-Père, ainsi continue la lettre, il faudra pourtant en venir à cet apostolat — fait d'étude, d'action et de prière, spécialement de prière eucharistique — et me semble-t-il, ce serait un assez grand honneur pour Bologne de pouvoir se dire un jour que l'inauguration et comme la solennelle consécration de ce nouveau mouvement spirituel a été célébrée dans cette ville à l'occasion du congrès eucharistique ». — Ce vœu s'est réalisé : le 9 septembre, une liturgie solennelle pontificale grecque ouvrait une journée *Pro Oriente*. Rappelons cependant que le Congrès eucharistique international d'Amsterdam en 1924 avait eu déjà ses sections orientales et ses célébrations liturgiques en rite grec (entre autres par Mgr Isaïe PAPADOPOULOS, de vénérable mémoire). C'est pendant une de ces sessions orientales que Dom Lambert BEAUDUIN a lu son fameux rapport sur la *Concélébration*.

devoir soumettre au concile pour contribuer à éclaircir et à fixer certains points intéressant l'Église universelle et en particulier les Églises orientales [1].

L'année 1960 verra la création des diverses COMMISSIONS PRÉPARATOIRES qui auront, en préparation immédiate au concile, à examiner les questions sélectionnées parmi les nombreuses suggestions faites par l'episcopat mondial en réponse au questionnaire qui leur avait été envoyé. L'inventaire des questions est pratiquement achevé. Si les Universités catholiques ont la faculté de retarder leurs réponses jusqu'aux fêtes de Pâques, c'est qu'on attend d'elles moins une liste de sujets à traiter que de véritables exposés dogmatiques ou disciplinaires sur tel ou tel point pouvant servir de projets de discussion pour les Pères du concile. On présume que le travail de dépouillement de la commission antépréparatoire sera terminé au mois de JUILLET [2].

A la clôture du SYNODE ROMAIN, le 27 janvier, S. S. Jean XXIII a confirmé que la préparation du concile est en bonne voie. Le Pape annonça à la même occasion qu'il avait placé le concile sous la protection des trois grands saints et docteurs de l'Église universelle, saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome, qui furent tous deux archevêques de Constantinople, et le pape saint Grégoire le Grand.

En novembre dernier fut annoncée la DÉMISSION de Son Ém. le cardinal Eugène TISSERANT comme secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale. On n'a pas manqué de mettre cet acte, qui a causé du regret et une surprise générale, en rapport avec les préparatifs du concile. Le 19 novembre, Son Ém. le cardinal Amleto CICOGNANI a pris la succession du cardinal Tisserant.

1. Cfr *Le Lien*, sept.-oct., p. 5 ; *POC*, oct.-déc., p. 358. Il s'agira surtout de mettre au point certains paragraphes du nouveau Droit oriental. Cfr à ce sujet *Irén.* 1959, p. 248 et ss. *De la conservation et des Droits de l'Église Orientale* (circulaire de S. B. MAXIME IV à son clergé). Aussi *Irén.* 1958, p. 235 et p. 352. *Le Lien* de décembre est un numéro spécial contenant deux études : Son Exc. Mgr Pierre Kamel MÉDAWAR, *De la sauvegarde des droits de l'Église orientale ;* R. P. Ignace DICK, *L'Orient chrétien a-t-il sa place dans l'Église ?*

2. Cfr l'interview du card. TARDINI par le R. P. WENGER devant la télévision française, *La Croix* 26 janv., p. 5.

Le 9 novembre, est décédé à Athènes Mgr Jean FILIPUCCI (Philippousis) archevêque latin de Naxos, Andros et Tinos, métropolite de tout l'Égée, jadis archevêque latin d'Athènes où il succédait au savant Mgr Louis Petit.

Début février on apprenait que le métropolite Mgr Joseph SLIPYJ, chef de l'Église gréco-catholique d'Ukraine et récemment condamné à nouveau aux travaux forcés, était tombé gravement MALADE et se trouvait hospitalisé à Irkutsk, en Sibérie orientale.

Le 10 février est décédé, à l'âge de 62 ans, Son Ém. le cardinal Louis STEPINAĆ, archevêque de Zagreb et primat de Croatie, dans son village natal Krasić, où il était en résidence forcée depuis décembre 1951 après avoir été en prison depuis octobre 1946, date où il fut condamné à seize ans de travaux forcés. Au moment où on annonça sa mort, la presse parlait de nouveau de plusieurs ARRESTATIONS de prêtres catholiques croates et de condamnations à des peines de prison [1]. Depuis à peu près un an, la radio ainsi que la presse yougoslaves avaient évité les polémiques avec l'Église catholique et certains indices laissaient croire que le gouvernement de Belgrade désirait établir un *modus vivendi* avec elle [2].

URSS. — Fin janvier on annonçait le DÉCÈS du catholicos-patriarche orthodoxe de GÉORGIE (Transcaucasie russe) MELCHISÉDEC III, à l'âge de 88 ans. Rappelons que l'Église de Géorgie, fondée au IVe siècle par des missionnaires venus du Patriarcat d'Antioche, perdit son autonomie en 1801, lors de l'annexion de la Géorgie par la Russie. Elle avait en 1918 repris son indépendance, reconnue en 1944 par le patriarcat de Moscou.

Septembre a vu la naissance de la NOUVELLE REVUE MENSUELLE ANTIRELIGIEUSE *Science et Religion*, publiée à Moscou par la « Société pour la diffusion des connaissances scientifiques et politiques », organisme qui depuis 1947 assume l'organisation de la propagande athée. Le TROISIÈME CONGRÈS de cette société s'est tenu, fin janvier, à Moscou au Grand Palais du Kremlin. Le Comité central du Parti a montré l'importance qu'il attache aux travaux de cette société en adressant un long MESSAGE aux

1. Cfr *ICI*, 1er fév., p. 17 et 15 fév., p. 15.
2. Cfr *id.*, 1er janv., p. 13.

membres du congrès. La *Pravda* du 10 janvier a publié une longue ORDONNANCE sur les devoirs du Parti lui-même en matière de propagande ; on y retrouve plusieurs allusions à la lutte contre la religion.

Un LIVRE intitulé *La Papauté* vient de paraître en URSS. L'auteur M. M. ŠEJNMAN dit que lorsque le nouveau pape prit le nom de Jean XXIII et non celui de Pie XIII, on pouvait penser qu'une attitude différente serait adoptée envers le communisme. Mais il n'en est rien. Selon M. Šejnman, le concile œcuménique servira à organiser le monde bourgeois en une sorte de NATO religieux, appui du NATO militaire.

Les attaques contre l'Église catholique restent fréquentes, mais l'Église orthodoxe n'est pas non plus épargnée. On a largement exploité l'apostasie du prêtre Alexandre OSIPOV, professeur d'Écriture sainte et d'hébreu à l'Académie et au séminaire orthodoxes de Léningrad de 1946 à 1959, qui, dans une longue lettre ouverte (*Pravda* du 6 décembre 1959) professe publiquement son athéisme.

C'est en UKRAINE que les « survivances des préjugés religieux » ont paru particulièrement indéracinables. Aussi l'arsenal régional de la propagande antireligieuse vient de s'enrichir d'une arme nouvelle. Un COURS OBLIGATOIRE sur les « Fondements de l'athéisme » est mis au programme de l'enseignement supérieur ukrainien à partir de l'année scolaire 1958-59. Dorénavant, l'athéisme constitue ainsi dans tous les établissements d'enseignement supérieur en Ukraine une discipline à part, sur laquelle la revue *Le Messager de l'École supérieure* de Moscou, organe du Ministère de l'enseignement supérieur de l'URSS, a donné des renseignements détaillés [1].

Signalons dans *Signes du Temps* (Paris), déc. 1959, P. SABANT,

1. Cfr *Vestnik Vyšej Školy*, nº 4 avril 1958. Cfr *B.E.I.P.I.* (Paris), 1er-15 nov., p. 17 et ss. Le cours comporte les neuf thèmes suivants : 1º Opposition de la science et de la religion ; 2º Étude de l'origine de la religion ; 3º Origine et principes sociaux du christianisme ; 4º Nature réactionnaire du catholicisme ; 5º Critique de l'idéologie orthodoxe ; 6º Sectes religieuses et leur rôle réactionnaire ; 7º Judaïsme, bouddhisme, islam ; 8º Attitude du Parti communiste et de l'État soviétique à l'égard de la religion et de l'église ; 9º Formes et méthodes de la propagande scientifique de l'athéisme.

Intensification de la propagande antireligieuse en URSS, p. 12-15 ; *Ibid.* février 1960, *du même, Les thèmes de la propagande antireligieuse en URSS*, p. 6-10.

Allemagne. — L'évêque luthérien Otto Dibelius a annoncé officiellement au synode de l'Église évangélique de Berlin-Brandebourg, tenu fin janvier, son intention de se démettre de ses fonctions d'évêque de l'Église évangélique en Allemagne en 1961, en même temps que prendra fin son mandat de co-président du Conseil œcuménique des Églises. Par là prendra également fin sa seconde et dernière présidence du Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne.

La discussion sur la question de l'autorité que l'évêque Dibelius avait déclenchée en dédiant à l'évêque Hanns Lilje de Hanovre un écrit intitulé *Les Autorités*, non seulement ne s'est pas éteinte mais a été jusqu'à provoquer de sérieuses tensions parmi dirigeants et paroisses de l'Église de Berlin-Brandebourg. Le Dr. Dibelius y avait exposé l'obligation pour le chrétien, dans la conjoncture actuelle, de n'agir que selon sa conscience, au risque de contrevenir aux lois en vigueur. Dans son allocution au synode, l'évêque a encore précisé sa pensée, en expliquant comment il avait grandi dans la tradition luthérienne qui reconnaît que toute autorité vient de Dieu. Mais l'expérience du nazisme lui avait fait comprendre qu'un régime arbitraire et dictatorial comme celui-là était incompatible avec la notion d'autorité du chapitre XIII de l'Épître aux Romains et que « l'obéissance qu'on lui doit dépend d'autres motifs que du respect plein de foi qu'on éprouve devant une puissance établie de droit divin ». Le synode entendit aussi, ce que l'évêque appela son « testament pour l'Église ». Il y dit entre autres : « Je prie mon Église de ne jamais se laisser enfermer dans un ghetto, mais de se rappeler toujours qu'elle est responsable de la vie totale de tout notre peuple ; cependant, qu'elle ne se soumette jamais aux puissances de ce monde ! Je prie Dieu qu'il délivre toujours à nouveau l'Église de la tentation d'accueillir en elle un esprit d'agitation et de propagande toujours prêt à se manifester »[1].

3. Cfr *SŒPI*, 29 janv., p. 8 et 5 fév., p. 10.

Angleterre. — Dans son SERMON d'ouverture de la CONVOCATION de Cantorbéry en janvier dernier, le Doyen de saint Paul, le T. Rév. W. R. MATTHEWS a parlé de la nécessité d'une RÉVISION DES 39 ARTICLES, « seul précis autorisé de la doctrine de l'Église d'Angleterre ». Ils ne seraient plus l'expression adéquate de la foi chrétienne telle qu'elle est comprise à l'heure actuelle, ni adaptés aux besoins des hommes du XXe siècle. « Ils reflètent des controverses qui ont perdu de leur acuité, ils n'abordent pas les problèmes ni les façons de penser qui sont aujourd'hui de mise ». Le doyen met même en doute que quelqu'un ait jamais donné aux 39 articles son assentiment d'un cœur léger, malgré son accord global [1].

Le Doyen avait d'abord fait allusion aux travaux de RÉVISION DES CANONS, entrepris depuis longtemps mais dont on ne voit pas encore la fin. Il exprima la crainte qu'on n'entre par trop dans les détails au détriment de la liberté pastorale. Il s'agit ici probablement d'un écho de la PROTESTATION qui s'était élevée dans l'aile dite « évangélique » de l'Église anglicane contre ce qui lui semble être un glissement de l'Église d'Angleterre vers des pratiques catholiques romaines. Signée par 500 pasteurs, cette protestation a été envoyée aux archevêques de Cantorbéry et d'York. L'adoption de telles pratiques, signale le document, signifierait la perte du bénéfice de la Réformation, et il ajoute qu'il est regrettable que la révision des canons semble inciter l'Église à revenir à « cette forme même de la religion qui a poussé un si grand nombre de personnes vers d'autres dénominations ou vers l'abandon de tout culte ».

La lettre des « évangéliques » demande un retour à la simplicité du culte et de la doctrine biblique qui a caractérisé l'Église anglicane depuis la Réforme. Une recommandation en trois points demande : la suppression des vêtements sacerdotaux « inévitablement associés dans l'esprit populaire à la messe romaine » ; que les révisions dogmatiques n'entraînent pas l'Église à des controverses qui lui aliènent encore davantage ceux qui se sont déjà séparés d'elle ; et que la Bible soit de nou-

1. Cfr *CT*, 22 janv., p. 1.

veau reconnue comme « l'autorité suprême en matière de foi et de doctrine »[1].

Frontier, organe du *Christian Frontier Council*, dont le président, Sir Kenneth GRUBB, préside également la Chambre des laïcs de l'Assemblée de l'Église anglicane, demande dans son numéro de décembre que le STATUT de l'Église d'Angleterre soit REMODELÉ sur celui de l'Église d'Écosse. Il faudrait notamment, selon le journal, supprimer le contrôle de l'Église anglicane par le Parlement et « permettre à l'Église de nommer elle-même ses évêques, de réviser sa loi canonique et de décider des formes du culte public sans recourir au Parlement ». La majorité des Anglais, écrit encore le journal, acceptent parfaitement l'idée d'une reconnaissance nationale de la foi chrétienne mais estiment que cette reconnaissance ne doit pas se faire au prix de la liberté de l'Église[2].

Notons dans *Theology* (Londres), janvier, l'article du Dr E.-L. MASCALL, *Anglican Dogmatic Theology, 1939-1960. A Survey and a Retrospect* (p. 1-7)

Dans *Verbum Caro* nº 52 (1959), Wilfrid BROWNING, *La théologie anglicane en 1958* (p. 416-418).

Dans le *Bulletin anglican œcuménique* nº 21 (janvier 1960) — réjouissons-nous de le voir reparaître ! —, un exposé du Dr. J. J. DAVIES (Birmingham), *Le Débat sur la Confirmation dans l'Église anglicane.*

The Church Observer (Londres) de janvier contient quelques notes de première source sur les RÉFUGIÉS ORTHODOXES EN GRANDE-BRETAGNE, par le Dr. Zika Rad. PROULOVICK. Ils sont environ 30.000 répartis sur une quarantaine de paroisses dont 6 serbes, 9 polonaises et 14 ukrainiennes (de différentes juridictions). On compte une trentaine de prêtres, plusieurs diacres et six évêques (2 grecs, 3 russes et 1 polonais). De 1948 à 1953, le clergé réfugié fut très généreusement aidé par le Conseil britannique des Églises, puis parvint à s'organiser sans ce secours au point qu'actuellement il est dans la plupart des cas *self-supporting*. De nouvelles églises sont même construites et consacrées, telle l'église serbe à Birmingham. Un esprit très fraternel

1. Cfr *SŒPI*, 29 janv., p. 7.
2. Cfr *ICI*, 1er janv., p. 13.

règne dans le clergé orthodoxe et de nombreux problèmes ont été résolus par un effort commun. Des contacts avec les anglicans et d'autres chrétiens anglais ont été établis grâce en particulier au *Fellowship* des SS. Alban et Serge.

Athos. — Après les INCENDIES des monastères athonites russes de Saint-André et de Saint-Élie, c'est maintenant la skite russe de KROUMITSA qui a été ravagée par le feu. L'église et plusieurs bâtiments ont été détruits. Ce monastère se trouve à proximité de la frontière séparant le Mont Athos de la péninsule de Chalcidique.

Belgique. — Le 28 novembre 1959, l'archevêque ALEXANDRE (Nemolovskij) de Bruxelles a célébré son jubilé de 50 ANS D'ÉPISCOPAT. Le Patriarche Alexis de Moscou l'a élevé à cette occasion à la dignité de métropolite [1].

Colombie. — Depuis mai 1959 paraît, sous les auspices de la conférence des évêques colombiens, une nouvelle revue NOTICIAS ECUMENICAS (Nouvelles œcuméniques). Cette petite revue mensuelle a reçu, dès le début, un accueil enthousiaste, dit *Herder Korrespondenz* de février (p. 208), qui signale encore d'autres exemples du vif INTÉRÊT que le peuple colombien porte à tout ce qui touche les questions du mouvement œcuménique. Le troisième dimanche de chaque mois a été déclaré jour de prière à cette intention. Les *Nouvelles œcuméniques* donnent également un exemple d'ENTRAIDE ŒCUMÉNIQUE pratique en Amérique latine : lorsqu'au cours de troubles à La Plata, les plantations de tomates d'un fermier protestant avaient été dévastées, la revue publia un appel en sa faveur (nº 6, octobre).

Quant aux « PERSÉCUTIONS » dont seraient victimes les protestants, *HK* mentionne une LETTRE que le cardinal-primat de Bogota, Crisanto LUQUE († 1959), avait envoyée le 17 novembre 1958 au Prieur de la communauté protestante de Taizé qui l'avait interrogé à ce sujet. Le cardinal y explique que non

1. Cfr dans *RM*, 28 nov. une notice biographique signée P. K.; aussi *ŽMP*, nº 11 (nov.), p. 13 et ss. ; et Nº 12 (déc.), p. 4.

seulement il n'est pas question de persécution de la part des catholiques mais que lui-même a souvent exprimé le désir de voir une commission composée d'un catholique et d'un protestant venir faire, en toute liberté, une enquête objective. Toutefois, il ne fut jamais répondu à cette offre. D'autre part, il existe en Colombie une propagande anticatholique de caractère fort provoquant créant une situation que la presse catholique se borne à appeler tout simplement « douloureuse ».

Constantinople. — En sa séance du 22 octobre, le Saint-Synode a décidé de RÉTABLIR le synode de douze membres. A cet effet le patriarche nomma comme membres les trois métropolites de Prinkiponnisois, Chaldia et Néocésarée ; de leur côté, les membres élirent ceux de Sardes, Iconium et Rhodopolis. Ainsi prend fin la situation anormale créée au début de l'année. Les six membres anciens qui continuent à siéger sont NN. SS. de Chalcédoine, Derkoi, Theodoropolis, Irinopolis, Proikonnisos et Philadelphie [1].

Etats-Unis. — Le conseil d'administration de l'École théologique grecque-orthodoxe Sainte-Croix de Boston, Mass., a décidé de poursuivre très activement le projet de fondation, sur la propriété de l'École, d'une UNIVERSITÉ HELLÉNO-AMÉRICAINE. Le lendemain (16 octobre), cette résolution reçut l'approbation et la promesse d'un soutien enthousiaste de la part du Conseil mixte de l'archevêché. Mgr IAKOVOS a affirmé son intention de mettre ce qui est premier à la première place, faisant remarquer que l'éducation — c'est-à-dire la propagation de la langue grecque, dite langue de l'évangile — absorbe 64 % des dépenses annuelles de l'archevêché. A cette occasion, on souligne que l'Église grecque est fermement résolue à ne pas commettre la faute d'autres Églises nationales qui se sont engagées dans la voie de l'américanisation [2].

M. ALIVISATOS revient sur la question brûlante de la langue grecque en Amérique pour marquer son complet DÉSACCORD avec la ligne suivie par l'autorité ecclésiastique. Celle-ci dépense

1. Cfr *AA*, 28 oct.
2. Cfr *AA*, 11 nov.

énormément d'efforts et d'argent dans le dessein (irréalisable, d'après M. Alivisatos) et nullement souhaitable de « sauver » la langue grecque. M. Alivisatos préférerait voir saufs l'Orthodoxie et l'esprit grec plutôt que de tout perdre dans une tentative vaine de réaliser un rêve utopique [1].

France. — Le 18 décembre 1959, s'est éteint, après une courte maladie, Son Ém. le métropolite VLADIMIR (Tichonickij), exarque du Patriarche œcuménique pour l'Église russe en Europe occidentale.

Né en 1873, dans le nord-ouest de la Russie, d'une famille vouée au service de l'Église (son père était prêtre et un de ses frères deviendrait archevêque de Vjatka où il mourut en 1957), le défunt hiérarque fit ses études au séminaire de Vjatka, puis à l'académie ecclésiastique de Kazan. D'abord missionnaire parmi les nomades Kirghises de Sibérie, il fut contre son gré, en vertu de l'obéissance monastique, sacré évêque-vicaire de Bialystok (Pologne) en 1907. Il prit une part active au concile de l'Église russe en 1917. Après la première guerre mondiale il connut la prison et fut expulsé de Pologne (1925). Il s'établit à Nice comme vicaire du métropolite Euloge. En 1946, dans la confusion née de la mort de celui-ci, il s'opposa avec fermeté à l'oukaze du Patriarche de Moscou visant à la suppression de l'exarchat du patriarche œcuménique.

Homme de prière avant tout, le métropolite Vladimir jouissait d'une grande autorité spirituelle dans la communauté de l'émigration russe en France et sa simplicité lui avait acquis l'estime de tous ceux qui ont eu le privilège de le connaître. On a rappelé qu'il avait offert de s'effacer au profit du métropolite Anastase, chef de l'Église dite « synodale » (indépendante) à condition que celui-ci reconnaisse la juridiction du Patriarche œcuménique [2].

Le R. P. Cyprien KERN, professeur à l'Institut théologique orthodoxe Saint-Serge, est DÉCÉDÉ le 11 février à Paris [3].

Dans le *Vestnik* (périodique de l'Action chrétienne des Étudiants russes) III, 1959, p. 40, le prof. M. LOSSKY rompt une lance en faveur du NOUVEAU STYLE dans la vie liturgique de

1. Cfr *OS*, 30 oct. ; voir pour le point de vue officiel *OO*, nov.
2. Cfr *Le Messager Orthodoxe* (Paris), IV-1959, p. 3.
3. Cfr ci-après *Notes et Documents*, p. 102.

l'Église orthodoxe. Quant à la date de la fête de PÂQUES, l'auteur exprime le vœu de voir s'organiser un comité de délégués catholiques, protestants et orthodoxes pour examiner la question de la fixation d'une date commune.

Grèce. — Les fêtes commémoratives du 600e ANNIVERSAIRE DE SAINT GRÉGOIRE PALAMAS, célébrées à Salonique du 11 au 15 novembre 1959, ont réuni un nombre impressionnant de personnalités très connues dans le monde orthodoxe. Les Églises orthodoxes suivantes étaient représentées officiellement : Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Russie, Chypre, Grèce, Sinaï. Y prirent également part des Russes de l'émigration, les écoles théologiques de Salonique, Athènes et Chalki, l'Académie d'Athènes, etc. Au cours de célébrations, le doctorat en théologie *honoris causa* a été conféré au métropolite de Salonique, Mgr PANTÉLÉÏMON, à l'évêque de Catane, Mgr CASSIEN (Paris), au R. P. Georges FLOROVSKIJ (Harvard) et à MM. ALIVISATOS, LOUVARIS et SOTIRIOU (Athènes). Les séances d'études ont traité les thèmes suivants : *L'unité dans l'Église orthodoxe* (12 novembre), *La vie monastique dans l'Église orthodoxe* (13 novembre) et *Saint Grégoire Palamas et la tradition orthodoxe* (14 novembre).

L'arrêté royal prévu pour compléter la LOI du 20 avril 1959 modifiant la CHARTE CONSTITUTIONNELLE de l'Église de Grèce [1] a été publié. Il précise les points suivants :

1) L'amovibilité des métropolites a été supprimée.

2) Les métropolites seront élus dorénavant par toute la Hiérarchie et non plus par le Saint-Synode.

3) Le synode de la Hiérarchie, qui devra se réunir obligatoirement une fois l'an, est saisi des questions graves affectant la vie de l'Église.

4) Des qualités plus grandes sont exigées des candidats à l'épiscopat.

5) Le nombre des diocèses (métropoles) et des membres du Saint-Synode est diminué. Sept petits diocèses seront absorbés par des voisins et un nouveau diocèse du Pirée est érigé.

1. Cfr *Chronique* 1959, p. 212 et p. 344.

Les membres du Saint-Synode deviennent huit, de douze qu'ils étaient. Une commission spéciale est chargée de déterminer les nouvelles limites des diocèses [1].

La nouvelle éparchie du PIRÉE a été érigée par arrêté royal, mais aucun titulaire ne sera nommé avant le décès de l'actuel archevêque d'Athènes sous la juridiction duquel ce territoire tombe actuellement. Le nouveau siège sera pourvu concurremment avec l'installation d'un nouvel archevêque d'Athènes [2]. Nous lisons dans *E*, 20 déc. (qui puise dans le quotidien *To Ethnos*) que, d'après de récentes statistiques officielles, les Orthodoxes dans le royaume de Grèce comptent pour 97,90 % de la population totale ; les musulmans représentent 1,47 %, tous les autres cultes ensemble n'arrivent qu'à 0,63 %.

Le 10 décembre, l'archevêque THEOKLITOS d'Athènes et de toute la Grèce a dédicacé l'INSTITUT SAINTE-BARBE, nouvelle école pour diaconesses, qui peut loger 90 étudiantes. Commencé en 1950 et partiellement en service depuis 1957, cet institut est le premier depuis plusieurs siècles à être administré par l'Église orthodoxe grecque. A la cérémonie de dédicace, assistaient le professeur Andreas PHYTRAKIS, directeur de la mission intérieure de l'Église de Grèce, le professeur Hamilcar ALIVISATOS, d'Athènes, qui supervise l'institut et Mlle Sophia MOUROUKA, qui en est la directrice.

L'école forme chaque année douze diaconesses pour le travail social. Elles sont généralement déjà diplômées de la faculté de théologie de l'Université d'Athènes. A Sainte-Barbe, elles étudient le Nouveau Testament et l'histoire du diaconat féminin dans l'Église orthodoxe ; elles suivent des cours de sociologie pratique, de psychologie, d'économie domestique, d'hygiène. En dehors des cours, elles reçoivent une formation sociale pratique par des visites d'hôpitaux, prisons, maternités, foyers pour aveugles, orphelinats, instituts de rééducation, asiles de vieillards ; en outre, elles apprennent à s'occuper de cas concrets en collaborant avec des prêtres de paroisses. Parmi les 90 étudiantes logées au foyer, nombreuses sont celles qui suivent des cours à l'Université d'Athènes.

1. Cfr *K*, 9 déc.
2. Cfr *En*, 1er déc.

Ouverte par la mission intérieure *(Apostoliki Diakonia)* de l'Église de Grèce, qui renoue ainsi avec une vieille tradition, l'école a pu être fondée grâce aux contributions d'Églises étrangères : l'Église protestante épiscopalienne et celle des Disciples du Christ, aux États-Unis. A ces fonds, transmis par la Division d'Entraide des Églises du Conseil œcuménique, se sont ajoutées les allocations de l'Église de Grèce [1].

Israël. — Le R. P. Archimandrite AUGUSTIN (Sudoplatov), prieur (namestnik) du monastère de Pskovo-Pečersk, est arrivé à JÉRUSALEM pour y diriger la mission orthodoxe russe en Israël [2]. Il succède à ce poste à l'archimandrite Nikodim rentré en URSS.

Ouganda. — Le R. P. Ruben Mukasa SPARTA, celui qu'on peut appeler le fondateur de l'Orthodoxie en Ouganda, s'est rendu récemment chez S. S. le patriarche œcuménique et en Grèce pour demander des renforts en hommes et en ressources afin d'être aidé dans son travail missionnaire ardu [3].

L'histoire de cette communauté orthodoxe qui compte 10.000 membres en Ouganda et 2.000 au Kenya est assez particulière. M. Theodoros NANKYAMAS la raconte dans le bulletin *Πορευθέντες* [4] nº 7 (février), 1959. M. Ruben Sparta, membre de l'Église anglicane, et son ami Obdiou Kabanda font la connaissance de l'Orthodoxie par de simples lectures ; et sans autre contact, tous deux se proclament Orthodoxes. Ceci se passait en 1923. Cinq ans plus tard, ils entrent en relation avec l'« archevêque et patriarche » G. A. McGuire, chef d'un groupe dissident de l'Église épiscopalienne d'Amérique [5]. En 1932, M. R. Sparta et son ami sont ordonnés prêtres par l'évêque D. W. Alexander, envoyé par le « patriarche » McGuire et qui en même temps ordonna en plus deux diacres, imposa les mains à deux lecteurs et à un certain nombre de nonnes. Mais immé-

1. Cfr *SŒPI*, 18 déc., p. 1.
2. Sa nomination est annoncée dans *ŽMP*, 11 (nov.), p. 5.
3. Cfr *E*, 1er nov. ; *AA*, 28 oct.
4. C'est l'organe du Comité exécutif des Missions orthodoxes, dont nous avons déjà signalé l'existence (Cfr *Chronique* 1959, p. 217 et 478). M. Nankyamas avait déjà écrit sur le même sujet dans *E* du 15 mars 1957.
5. Cfr H. R. T. BRANDRETH, *Episcopi vagantes and the Anglican Church*, Londres 1947, p. 37-38, qui apportera certaines corrections au texte cité.

diatement après, des doutes s'élevèrent sur la véritable orthodoxie de l'évêque Alexander et les intéressés se mirent en rapport avec le patriarcat d'Alexandrie par l'intermédiaire de l'archimandrite Nicodème Sarikas qui se trouvait à ce moment à Mosy dans le Kenya. C'est de ce nouveau contact, juin 1933, que date leur adhésion à l'Orthodoxie grecque. Ce n'est cependant qu'avec l'actuel patriarche grec Mgr Christophoros d'Alexandrie que la communauté de l'Ouganda prendra quelque essor, contrarié pourtant par les dissensions entre les évêques du Trône d'Alexandrie. Il n'y avait toujours que les deux prêtres maintenant déjà assez âgés. Or l'archimandrite Sparta vient d'obtenir que plusieurs prêtres grecs aillent exercer leur ministère dans les paroisses orthodoxes africaines. L'Université de Salonique, la reine Friderika et la communauté du Mont Athos ont offert des bourses d'études à des Ougandais. La faculté théologique d'Athènes a également reçu chaleureusement le R. P. Sparta et lui a promis son aide efficace [1]. Des collectes se font dans les paroisses de Grèce et les dons en nature affluent, vêtements sacerdotaux, icones et livres. Ainsi, d'après nos sources, la présence du R. P. Sparta a provoqué partout une vive satisfaction et « sa parole a été un choc salutaire ».

Roumanie. — On observe l'intensification de l'action contre l'Église dans beaucoup de grandes villes. Des visites obligatoires aux musées et à des établissements techniques sont imposées le dimanche aux écoliers les empêchant ainsi d'assister aux services religieux. En BESSARABIE, plus de la moitié des églises sont fermées, en partie par manque de prêtres ; dans la BUCOVINE du nord, une situation identique est due à une décision des autorités civiles [2]. Le monastère DEALUL en Valachie, fondation de Radu le Grand, après avoir servi de caserne, est maintenant transformé en sanatorium pour tuberculeux. L'église, la plus belle après celle de Curtea de Arges, est fermée et dans un état de grave délabrement [3].

Suède. — La conférence des évêques luthériens suédois de

1. Cfr *E*, 1er déc. ; *An*, déc.
2. Cfr *România*, janv.
3. Cfr *Stindardul*, janv.-fév. — Signalons ici deux courts exposés : Alf JOHANSEN, *Rumanian Orthodox Theology*, dans *IKZ* oct.-déc. 1959, pp. 241-247 ; Flaviu POPAN, *Église universelle et Église nationale selon la théologie roumaine d'aujourd'hui*, dans *La Pensée catholique* (Paris), nº 64, 1959, pp. 70-79.

janvier dernier a décidé l'ADMISSION DES FEMMES à la consécration pastorale. Mme Margit SAHLIN, docteur en théologie et membre du Comité central du Conseil œcuménique des Églises, est citée comme devant être la première bénéficiaire de cette résolution, advenue après que le parlement suédois, on s'en souvient, eût reconnu aux femmes le droit d'accéder au pastorat. C'est l'archevêque Gunnar HULTGREN d'Uppsala qui a annoncé la résolution et qui procédera à cette première consécration. Les évêques de Stockholm et de Harnosand ont également chacun leur candidate.

Les *Informations catholiques internationales* du 15 janvier contiennent un intéressant reportage d'un voyage à travers l'EUROPE LUTHÉRIENNE (Danemark, Suède, Norvège, Allemagne du Nord). On y trouve un paragraphe sur la question « brûlante » des femmes pasteurs qui a profondément troublé l'Église de Suède depuis quelques années déjà. Que « les évêques se montrent peu empressés d'ordonner les femmes », comme le dit le reportage, a été rapidement démenti par les faits. On se rappelle l'attitude du front de résistance créé par l'énergique Dr. Bo GIERTZ, évêque de Göteborg, qui, dès avant l'adoption du projet gouvernemental par la Convocation de l'Église suédoise, avait publiquement proclamé son OPPOSITION au pastorat féminin au nom de l'enseignement de l'Écriture. Ce front proteste maintenant contre la décision prise le 21 janvier et vient d'inviter les paroisses luthériennes nationales à boycotter tous les ministères remplis par les femmes pasteurs. En son nom et en celui du front (le *Kyrklig Samling*), l'évêque Bo Giertz a déclaré : « Aussi longtemps qu'il subsistera pour nous une possibilité de demeurer dans l'Église suédoise et d'y exprimer librement notre opinion, nous poursuivrons notre tâche ». Depuis lors, 90 pasteurs suédois ont signé une PÉTITION contre l'ordination des femmes. Dans le diocèse de Lulea, 600 pasteurs et laïcs ont formé une organisation pour combattre le pastorat féminin. L'évêque Giertz est en état d'accusation pour désobéissance à la loi et pour avoir encouragé d'autres à des actes semblables. Toute la question des relations entre l'Église et l'État est remise à l'ordre du jour et se trouve fort discutée dans le pays [1].

1. Notons ici les deux études suivantes : J. E. HAVEL, *La question du pastorat féminin en Suède*, dans *Archives de Sociologie des Religions*, janv.-

Relations interorthodoxes. — Dans sa séance du 15 octobre, le Saint-Synode de Constantinople a accepté la suggestion du patriarche œcuménique que soit réunie à RHODES en juillet prochain une CONFÉRENCE PANORTHODOXE, préparatoire au prosynode panorthodoxe qui devra se réunir en son temps. A Rhodes seront invités des représentants des Églises arménienne, copte, éthiopienne, syrienne (jacobite) et des Indes et de l'Église vieille-catholique [1]. On compte aussi sur la présence de délégués de l'Église orthodoxe russe et d'autres Églises orthodoxes d'Europe orientale.

D'autre part, l'archevêque IAKOVOS d'Amérique, parlant à Chicago, a donné les premières informations sur le programme de cette conférence panorthodoxe. L'une des tâches principales des évêques orthodoxes réunis à Rhodes, a déclaré l'archevêque, qui d'ailleurs a été désigné pour présider cette réunion, sera la rédaction d'une DÉCLARATION de principe des Églises orthodoxes concernant l'unité chrétienne. Cette déclaration sera communiquée aux autorités ecclésiastiques romaines ainsi qu'au Conseil œcuménique des Églises, auquel sont affiliées plusieurs Églises orthodoxes et avant qu'il ne tienne sa 3e Assemblée générale à la Nouvelle-Delhi en 1961. Mais le but essentiel de la conférence de Rhodes est sans doute la PRÉPARATION D'UN SYNODE PANORTHODOXE dont il a été déjà si souvent parlé. En vue de la préparation de cette conférence, l'archevêque Jakovos a invité à New-York les dirigeants de plus de quinze Églises orthodoxes orientales des États-Unis à une discussion non officielle sur l'unité chrétienne.

Le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE de Constantinople, qui, en vue de ces prochains entretiens, a rendu visite aux patriarches d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie afin de les entretenir des questions mentionnées ci-dessus, est rentré à Istanbul le 16 décembre.

Que pour beaucoup d'Orthodoxes l'unité dans le monde orthodoxe reste un vrai problème encore à résoudre, nous en trouvons un nouveau témoignage dans un article du théologien

juin 1959, pp. 116-130 ; P. R. REFOULÉ, « *Les femmes-prêtres* » *en Suède*, dans *Lumière et Vie*, juillet-août 1959, p. 65-99.

1. Cfr *OO*, nov.

bulgare bien connu, le Dr. Stefan ZANKOV, *Unité dans l'Église orthodoxe*[1]. Le professeur Zankov y constate l'existence de la division au sein de l'Église orthodoxe. La soi-disant unité, dit-il, dont on parle volontiers[2], il faut encore y parvenir.

Il estime que cet état de division est préjudiciable et contraire à la nature. Les Églises orthodoxes s'en sont préoccupées et des opinions ont été émises au sujet de l'opportunité de la création d'un INSTITUT qui puisse assurer l'union entre les différentes Églises orthodoxes locales. Un tel institut ou comité devrait alors préparer un concile œcuménique « dont la nécessité est évidente pour tout le monde ». Le Dr. Zankov donne l'exemple du prosynode de Vatopédi de 1930 qui est à l'origine du premier congrès théologique d'Athènes en 1936. Nonobstant le caractère troublé de l'époque, un concile œcuménique orthodoxe peut et doit se réunir ; ce sera là une œuvre sacrée et bénie de Dieu, ajoute l'auteur, qui a utilisé une littérature importante traitant de l'entièreté du sujet.

Signalons aussi à ce propos dans *Syndesmos*, novembre 1959, C. B. ASHANIN, *Orthodoxy and Nationalism* (p. 4-7) où, de nouveau et avec une grande franchise, est mis en relief le décalage entre l'idéal de l'unité orthodoxe et son état empirique actuel. L'exemple donné est toujours celui de la vie orthodoxe aux États-Unis, avec ses étroitesses nationalistes. On dirait que l'Amérique est devenue pour beaucoup d'Orthodoxes le miroir grâce auquel ils découvrent un mal grave rongeant l'Orthodoxie orientale et dont ils s'effrayent. Même le remède proposé par certains Orthodoxes américains, appelant de leurs vœux une Église orthodoxe américaine, laisse notre auteur sceptique devant l'accent excessif qu'on semble mettre sur l'adjectif « américain », par quoi « le mal sera perpétué par le mal ». M. Ashanin souhaite donc une nouvelle mise en valeur du vrai sens de l'Orthodoxie qui est « union fraternelle de tous les hommes dans le Christ, dans une seule Église sainte, catholique et aposto-

1. Cfr *Annuaire de l'Académie théologique de S. Clément d'Ochrida*, T. VIII, 1958-59, Éd. Synodale, Sofia, 1959, p. 245-267. Résumé dans *Cŭrkoven Vestnik* (Sofia), 12 déc. 1959, p. 11.

2. « Surtout dans les descriptions de l'Orthodoxie à l'usage des non-orthodoxes », écrivait naguère le R. P. Al. SCHMEMANN, cfr *Chronique* 1958, p. 76.

lique ». Il faut espérer que par là également certains jugements d'ordre historique, comme on en trouve même chez notre auteur à propos de Florence 1437, perdront quelque peu de leur allure trop particulariste et trop simpliste.

Relations interconfessionnelles. — La Semaine de Prière pour l'Unité. Avec le pasteur Jean Bosc, nous devons faire la même constatation : « l'amplitude grandissante que prend la célébration de cette semaine »[1]. Cela est dit pour la France, mais on peut en dire tout autant pour nombre d'autres pays, voire pour le monde chrétien tout entier. *SŒPI* du 29 janvier affirme que la Semaine a été largement observée dans une soixantaine de pays. Un dépliant publié par le Conseil œcuménique des Églises a été distribué à grand tirage, en anglais, français, allemand, espagnol, hollandais, suédois, finlandais, tamil, cingalais etc. Du côté catholique 800.000 petites brochures ont été répandues, en différentes langues également, dont 50.000 rien que pour l'Espagne, où la semaine fut particulièrement bien observée cette année. Digne de mention est le nouvel effort du bureau national néerlandais de « l'Apostolat de la Prière » qui, pour la première fois, a édité un important matériel de documentation œcuménique. Avec l'encouragement officiel de l'épiscopat du pays, les formules habituelles de prière ont été modifiées pour leur donner une portée plus large : « Dorénavant nous prierons pour l'unité telle que le Christ la veut », dit la nouvelle brochure utilisée pour la semaine. « Nous prierons pour que tous les catholiques, les chrétiens non catholiques d'Orient, les anglicans et les chrétiens issus de la Réformation prient toujours davantage pour l'unité et la recherchent avec plus de ferveur ; pour que tous les dirigeants spirituels saisissent mieux la nécessité de l'unité dans l'humilité et l'amour ; que cesse aux yeux des juifs, des musulmans et d'autres non chrétiens, le scandale d'une chrétienté divisée ; et enfin que l'unité des chrétiens devienne pour tous les hommes une source de paix et un signe de l'amour du Christ ».

On admettra que nous renoncions, tant la matière est abon-

1. Cfr *R*, 30 janv., art. *Après la Semaine de l'Unité.*

dante et variée, à énumérer, même globalement, les rencontres et manifestations de la Semaine de cette année. Nous nous bornerons à reproduire la fin de l'article de M. Jean Bosc déjà cité :

« A vues humaines, les obstacles restent énormes. Ils doivent être regardés en face. C'est dans l'exacte mesure où les chrétiens se refuseront à minimiser l'exigence de fidélité à la vérité qui pèse sur eux qu'ils risquent de faire un pas sur le chemin de l'unité authentique. Cela, tous les chrétiens assoiffés d'unité doivent se le dire et se le répéter. Le mouvement difficile dans lequel ils sont engagés ne peut garder sa véritable signification que s'ils y entrent avec toute leur capacité d'intelligence, de rigueur, d'amour et de prière. Il ne peut y avoir un œcuménisme facile. Et il est indispensable de laisser à la porte toutes les illusions et toutes les complaisances. Ceci dit, nous ne pouvons que remercier le Seigneur pour l'ouverture grandissante qui se manifeste entre chrétiens des diverses confessions, pour la joie manifeste que beaucoup ont à être ensemble, pour les signes multipliés d'une attention et d'un respect réciproque. Il s'agit que ceux qui sont engagés consciemment dans cette aventure la poursuivent avec rigueur dans leur recherche et leur prière en regardant au Seigneur de l'Église ».

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes*. — Le métropolite Antoine BASHIR, de l'Église orthodoxe syrienne d'Antioche, chef du diocèse de New-York et de l'Amérique du Nord [1], connu pour les efforts qu'il fait en vue d'arracher les différents groupements orthodoxes ethniques (il y en a plus de 15) à leurs étroitesses nationalistes, a publié à New-York un DOCUMENT destiné à clarifier les idées de base concernant l'unité des Églises et parce que « les réponses extrêmement positives et encourageantes » données par lui à l'annonce par le pape Jean XXIII de la convocation d'un concile œcuménique, ont été, selon lui, défigurées par la presse. Mgr Bashir qualifie la réunion du prochain concile de « fait monumental ». Il affirme l'appuyer pleinement : « ni la réticence ou l'indifférence de certains porte-parole de l'Orthodoxie, ni la visible inquiétude

1. Le diocèse compte 110.000 fidèles et 81 paroisses (le nombre total des Orthodoxes aux États-Unis monte à 2.900.000).

de certains œcuménistes protestants, ni l'extrême prudence des derniers commentaires romains n'enlèvent quoi que ce soit à la valeur de cet acte réellement courageux ». Il demande instamment aux dirigeants orthodoxes de donner, eux aussi, leur plein appui à « l'intention qui est manifestement celle du pape de dépasser le cérémonial traditionnel et les vaines politesses du temps passé ». L'archevêque va jusqu'à dire que tout d'abord rencontres et discussions sur l'unité chrétienne « doivent se limiter aux catholiques romains et aux catholiques orthodoxes ». Inclure les protestants dans un dialogue orthodoxe-catholique « n'aboutirait qu'au chaos, étant donné les énormes divergences doctrinales qui séparent les protestants aussi bien des orthodoxes que des romains ». Mgr Bashir propose que le Pape, en tant que primat de l'Église d'Occident, commence par unir sa voix à celle du patriarche œcuménique Athénagore de Constantinople, primat de l'Église d'Orient, pour convoquer une réunion de théologiens et canonistes des deux Églises. « Cela ne mènerait pas nécessairement à une union immédiate, admet-il, mais ce serait une ouverture à l'action du Saint Esprit et pourrait éventuellement aboutir à l'unité ». « La participation orthodoxe au Conseil œcuménique des Églises, ajouta encore le métropolite, n'exclut pas l'action unilatérale (c'est-à-dire des rapports directs en dehors du Conseil) partout où cela se justifie » [1].

Ceux qui ont suivi les diverses péripéties de l'« incident de Rhodes », comprennent à quoi il est fait allusion. M. Hamilcar ALIVISATOS a également fait un commentaire de certaines déclarations de source plus ou moins officielle selon lesquelles la présence d Orthodoxes au concile annoncé par S. S. le pape Jean XXIII dépendrait de celle de représentants des Églises protestantes [2]. En aucune manière, affirme le professeur d'Athènes. De même qu'Orthodoxes et anglicans, Orthodoxes et vieux-catholiques, anglicans et autres peuvent se réunir librement pour explorer les possibilités d'une plus étroite collaboration, ainsi l'Orthodoxie conserve-t-elle entiers et

1. Cfr *The Catholic Herald*, 8 janv., p. 8. Et *SŒPI*, 4 déc., p. 4.
2. Cfr *Irénikon* 1959, p. 458 et 480.

illimités ses droits de traiter sans entraves avec le catholicisme romain. M. Alivisatos s'étend ensuite longuement sur l'incident de Rhodes et ses invraisemblables suites pour déplorer encore plus vivement les déclarations en question, faites, selon lui, dans une totale ignorance de la véritable situation [1].

Au cours de son VOYAGE à travers le PROCHE-ORIENT, le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople a déclaré que « rien au monde ne justifiait la séparation et l'isolement des Églises chrétiennes » et que l'appel de Jean XXIII devait être entendu. Quant aux relations entre les Églises catholique et orthodoxe, l'union dogmatique des deux Églises lui semble encore impossible. Tout en désirant une forme d'unité, le patriarche n'a cependant pas précisé en quoi elle pourrait consister. Le patriarche s'est également entretenu avec plusieurs représentants de l'Église catholique, notamment avec Mgr Paul BERTOLI, nonce apostolique au Liban avec lequel il eut une longue conversation.

A l'occasion de la semaine de Prière en janvier, le R. P. WENGER, rédacteur en chef de *La Croix*, a publié plusieurs articles relatant ses entretiens avec d'éminentes personnalités orthodoxes. D'une conversation avec le PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE, on retiendra la grande ouverture de celui-ci pour les problèmes œcuméniques en général et pour la question de l'unité entre l'Église catholique et l'Église d'Orient en particulier. L'entretien avec M. Charles MALIK, Orthodoxe du Liban et président de l'Assemblée générale de l'O. N. U. en 1958-59, présente également un grand intérêt [2]. Notons la réponse à la question de la possibilité d'union des deux Églises spécialement par rapport à la définition de l'infaillibilité du concile du Vatican : « La chose est difficile ; elle n'est pas impossible. Il faut faire comprendre aux Orientaux la vraie nature de l'infaillibilité pontificale. Leur dire en quel sens elle n'est pas un attribut personnel du Pape, mais un charisme qui tient à sa fonction. Il faut mettre l'infaillibilité du pape en rapport avec l'infaillibilité de l'Église. L'Église infaillible voilà une réalité que les Orientaux comprennent. Si donc vous leur dites que le pape infaillible n'est que

1. Cfr *OS*, 30 oct.

2. Nous avons cité récemment ses paroles accueillantes à propos de l'annonce du concile, cfr *Chronique* 1959, p. 219.

l'expression organique de l'Église infaillible, il y a moyen de s'entendre sur cette formule. Il importe, certes, pour un catholique, de ne rien abandonner de la définition du Vatican qui proclame que le pape est infaillible par lui-même, et non par le consentement de l'Église. Mais la foi n'enseigne pas moins que cette infaillibilité n'a de sens que dans et pour l'Église ; le pape infaillible proclame la foi infaillible de l'Église ».

Anglicans. — Du *Bulletin Anglican œcuménique*, janvier 1960, déjà mentionné, relevons, R. PHILPOTT, *Un étudiant anglican découvre le catholicisme romain à Bossey*. Il s'agit du semestre consacré à l'Église catholique par le centre d'études œcuméniques en 1959 avec le concours de professeurs catholiques. Après avoir noté que la plupart des étudiants n'avaient dans ce domaine que des expériences limitées et des connaissances assez pauvres, M. Philpott écrit : « Ce fut par conséquent une expérience extraordinaire d'avoir la possibilité de vivre avec des théologiens catholiques romains, et d'avoir les yeux fixés aussi bien sur l'ouverture fraternelle et amicale de l'Église catholique romaine que sur la richesse et la diversité de sa théologie. La valeur du contact personnel avec des catholiques est évidente, ne serait-ce que pour anéantir des montagnes de malentendus ».

Notons dans *Faith and Unity*, hiver 59-60, Henry R. T. BRANDRETH, O. G. S., *The Liturgical Movement and Christian Union* (p. 15-19) [1].

Protestants. — Revenant sur notre intention de ne pas entrer dans les détails de la Semaine de Prière pour l'Unité, il nous faut mentionner ici les CONFÉRENCES faites en divers endroits par le pasteur Marc BOEGNER, Président de la Fédération Protestante de France, sur le thème *L'unité des chrétiens est-elle une utopie* ? Après avoir exposé avec une grande lucidité les difficultés et les obstacles à l'unité, le pasteur Boegner a conclu que si l'unité est une exigence impossible, elle est pourtant une exigence de Dieu et n'est donc pas une utopie. A tout moment la liberté de Dieu peut se réaliser dans la vie de l'Église.

1. Dans le même fascicule un exposé de Mlle Annie PERCHENET, *Relations between Roman Catholics and other Christians in France*, p. 20-24.

L'unité est une entreprise qui requiert toutes nos forces, toute notre prière, toute notre foi. Si nous la saisissons dans la foi, dans l'intercession, dans l'amour les uns des autres, nous verrons les possibilités de Dieu anéantir les impossibilités des hommes.

A l'occasion du 4e CENTENAIRE DU PREMIER SYNODE de l'Église réformée de France célébré par les protestants de Lyon, *La Semaine religieuse*, hebdomadaire catholique du diocèse de Lyon, a rappelé pour ses lecteurs les événements historiques commémorés en en dégageant admirablement les implications pour l'heure actuelle : « Nos frères chrétiens ne se placeront pas dans une stérile invocation du passé. Devant eux le Seigneur pose des exigences de vie chrétienne, des responsabilités nouvelles pour obéir à l'Évangile. Ce sont elles qu'il doivent envisager dans une fidélité toujours meilleure au témoignage qu'ils doivent à Jésus-Christ. Un tel anniversaire à la fois avive en nous la grande douleur de la séparation et la prise de conscience lucide du sérieux de nos divergences. Cependant nous rendons grâces à Dieu de ce que cette célébration se situe dans le climat de respect mutuel, de charité positive, d'humilité sincère qui, partout, enveloppe peu à peu les chrétiens épris de l'espérance de l'unité plénière d'amour et de vérité » (...). Dans l'unique Christ priant pour les siens au soir du jeudi saint, nous rencontrons toujours mieux nos frères baptisés. Nous sommes assurés qu'eux-mêmes intercèdent pour notre fidélité absolue à Jésus-Christ, le mystère de l'amour et de la vérité ne fait qu'un avec celui de l'unité. C'est à cette hauteur et dans cette orientation qu'en ces jours notre prière rejoindra celle de nos frères protestants de Lyon » [1].

Les protestants de MUNICH sont invités par leur Église à aider à recevoir les milliers de catholiques romains attendus au 37e congrès eucharistique qui se tiendra à Munich en août prochain. Rappelant l'hospitalité dont les catholiques ont fait preuve à l'égard des protestants au moment du *Kirchentag* de 1959, les dirigeants de l'Église évangélique-luthérienne de Bavière estiment que « cela va de soi que les protestants exerceront la même hospitalité chrétienne » [2].

1. Cfr *SŒPI*, 20 nov., p. 1.
2. *Id.*, 13 nov., p. 5.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Luthériens.* — Sous la direction de Mgr JEAN de Berlin, représentant du patriarcat orthodoxe de Moscou en Allemagne, une DÉLÉGATION de l'Église orthodoxe russe a fait une visite de trois semaines en ALLEMAGNE OCCIDENTALE. Le point culminant de la visite fut un DÉBAT THÉOLOGIQUE qui s'est déroulé à l'académie évangélique d'Arnoldshain du 27 au 29 octobre 1959. On trouvera dans *Ökumenische Rundschau*, janvier, p. 26-28, un résumé de ce débat autour des deux problèmes centraux de la théologie de controverse : « Écriture et Tradition » et « Foi et Oeuvres ». Outre l'évêque Jean, étaient présents, du côté russe, le professeur Nicolas USPENSKIJ, de l'académie théologique de Léningrad, et le professeur Vladimir TALYSIN, de celle de Moscou ; du côté luthérien, les deux thèmes ont été introduits par les professeurs KRETSCHMAR (Hambourg), SCHLINK (Heidelberg) VOGEL (Berlin) et IWAND (Bonn).

Vieux-catholiques. — La conférence épiscopale internationale des Églises vieilles-catholiques est actuellement en POURPARLERS avec le PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE de Constantinople en vue d'une plus étroite collaboration entre Églises vieilles-catholiques et orthodoxes. C'est ce que l'archevêque néerlandais, Mgr A. RINKEL, a annoncé au synode vieux-catholique des Pays-Bas réuni à Utrecht. Ajoutons qu'à la même occasion, Mgr Rinkel a déclaré que les contacts avec l'Église anglicane ont pu être resserrés et que l'on prévoit pour 1960 la convocation d'une conférence épiscopale anglicane-vieille-catholique. La nouvelle « Mission Saint-Paul » de l'Église vieille-catholique participe déjà à l'activité missionnaire de l'Église anglicane.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — La décision de l'Église luthérienne suédoise sur le pastorat féminin (voir ci-dessus p. 71) aura des répercussions non seulement en Suède mais aussi particulièrement dans l'Église d'Angleterre, étant donné l'existence de relations étroites entre les deux Églises. Une déclaration du *Church of England Council of Inter-Church Relations* rappelle que l'archevêque de Cantorbéry a été en correspondance avec l'archevêque d'Uppsala pour avertir les évêques suédois

des conséquences néfastes qu'une résolution en faveur du pastorat féminin pourrait avoir sur leurs rapports mutuels, puisque « dans l'Église d'Angleterre, il ne peut être question d'ordination de femmes ».

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le fait le plus marquant, en tout cas le plus remarqué, à signaler ici depuis la dernière chronique est sans conteste la VISITE de deux semaines et demie qu'une délégation du Conseil œcuménique des Églises à rendue, en décembre dernier, à l'Église orthodoxe russe et à d'autres Églises en URSS. Les rencontres furent cordiales ; *SŒPI*, 22 déc., en donne quelques impressions, ainsi que les discours d'adieu du Dr. W. A. Visser 't Hooft, secrétaire général du C. O. E., et du patriarche Alexis. Il n'y a pas eu de « négociations » officielles avec le patriarcat de Moscou ni avec les luthériens, arméniens et baptistes également visités au cours de ce voyage. De plus étroites relations, de plus fréquentes visites et des échanges d'informations plus suivis ont été prévus [1].

En sa séance du 22 octobre, le SAINT-SYNODE de Constantinople, sur proposition du patriarche, a nommé l'archimandrite Emilien TIMIADIS REPRÉSENTANT PERMANENT du patriarcat œcuménique près le C. O. E. à Genève. Depuis l'élection de Mgr Jakovos au siège archiépiscopal de l'Amérique du Nord et du Sud, le R. P. Timiadis s'était occupé AD INTERIM des intérêts du patriarcat à Genève [2].

Du 8 au 12 février a eu lieu à BUENOS-AIRES la session semestrielle du COMITÉ EXÉCUTIF du C. O. E (12 membres), sous la présidence du Dr Franklin Clark FRY.

Différentes DÉCISIONS ont été prises au sujet de la 3e ASSEMBLÉE DU C. O. E., dont la date est maintenant officiellement fixée ; elle se tiendra du 18 novembre au 5 décembre 1961, à la Nouvelle-Delhi. Des quelque 1000 participants attendus dans

1. Quant aux rapports plus directs entre les Églises en Russie et le C. O. E., le Secrétaire général, parlant à Buenos-Aires, a dit que ni elles ni le Conseil ne sont encore prêts, celles-là à demander leur admission au C. O. E., celui-ci à les y accueillir. Cfr *SŒPI*, 12 fév., p. 2.

2. Cfr *AA*, 2 oct.

la capitale indienne, 635 seront des délégués votants. Le thème de cette Assemblée *Jésus-Christ, lumière du monde* va être étudié dans toutes les paroisses locales des 172 Églises membres à l'aide d'une brochure traitant aussi des trois sujets secondaires : le *témoignage*, l'*unité* et le *service*. Le détail de l'ordre du jour reste encore à fixer, mais on prévoit déjà que la FUSION du C. O. E. et du C. I. M. (Conseil international des Missions) sera décidé dès l'ouverture de la session. Les plans pour l'Assemblée de 1961 devront être approuvés par le Comité central du C. O. E. dont les 90 membres se réuniront en session annuelle en août prochain, à ST-ANDREWS (Écosse).

Le n° 2 d'*Ecumenical Review*, janvier 1960 contient les exposés présentés à RHODES et à KIFISSIA (Grèce) en août 1959 et consacrés en bonne partie à l'Église orthodoxe : ce qui témoigne des préoccupations œcuméniques de l'année qui vient de s'écouler. La livraison s'ouvre par les deux conférences données à Rhodes par Edmund SCHLINK et Chr. CONSTANTINIDIS. Selon SCHLINK : *The Significance of the Eastern and Western Tradition for the Christian Church*, la tradition orientale s'explique surtout en fonction de la doxologie de tendance eschatologique qui lui est propre, la tradition occidentale est axée sur la volonté de service à l'égard du monde. Toutes les deux doivent ainsi se compléter mais M. S. suggère aussi que l'Orthodoxie ne saurait négliger les enseignements de la Réforme luthérienne. C. CONSTANTINIDIS *The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom*, analyse la notion de « sainte Tradition » en théologie orthodoxe courante (notion plutôt dualiste par rapport à l'Écriture, semble-t-il) puis situe cette réalité par rapport à la tradition latine et aux diverses traditions du protestantisme. — Les textes qui suivent proviennent de la consultation orthodoxe de *Faith and Order* réunie à Kifissia à la veille de Rhodes (16-17 août 1959). P. P. BRATSIOTIS : *The Fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church* voit le principe de base de l'Orthodoxie dans l'adhésion de cette dernière aux normes et à la piété de l'Église indivise des premiers siècles ; il passe également en revue d'autres principes orthodoxes — bien connus — d'où il exclut le nationalisme et le ritualisme. L'eschatologisme ne signifie nullement indifférence

à l'égard du monde. G. FLOROVSKY : *The Ethos of the Orthodox Church* est comme toujours plein d'intérêt. Ici comme ailleurs, il revendique pour l'Orthodoxie l'honneur d'avoir conservé la *mens Patrum* malgré les déviations survenues depuis le XVII[e] siècle et il appelle de ses vœux une synthèse néopatristique. Il faut souligner deux points. D'abord, à la différence d'autres Orthodoxes, qui insistent sur la triadologie et surtout la pneumatologie, ses préoccupations sont avant tout christologiques et christocentriques et axées sur les deux natures de Chalcédoine. D'autre part il n'admet pas d'opposition entre l'Orient et l'Occident patristiques et loin de réduire la patristique à un certain courant oriental, il incorpore les Pères Latins, y compris saint Augustin, dans l'hellénisme des Pères. E. H. HARDY : *The Bounds and Pillars of the Church*, étudiant d'un point de vue anglican l'appartenance à l'Église, fait dépendre de la sainteté la manifestation des trois autres notes. Après avoir montré en quel sens, selon les diverses théologies, l'Église est susceptible de division, il propose aux Catholiques, aux Orthodoxes, aux Anglicans certains remèdes — assez coûteux — en vue d'une éventuelle réunion. Charles WESTPHAL : *The marks of the Church* souligne en réformé, que si pour Catholiques, Orthodoxes et Anglicans les quatre notes constituent les marques de l'Église, les protestants font jouer ce rôle à la Parole et aux sacrements correctement administrés. Une étude en commun des notes lui semble devoir cependant favoriser un rapprochement. Disons que ce ne pourrait être qu'un premier pas, vu les divergences d'interprétation notamment à propos du ministère. Ces contributions à la conférence de Kifissia se terminent par un aperçu de TETSUTARO ARIGA : *Christian Tradition in a Non-Christian Land*. Il s'agit du Japon. A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ : *Roman Catholicism and Religious Liberty* publie la troisième et dernière partie de sa longue étude dont nous avons souligné les mérites. Enfin Olivier CLÉMENT : *A Misunderstanding at Rhodes* ? nous donne son interprétation d'une position unioniste catholique vis-à-vis de l'Orthodoxie et de la vocation de cette dernière dans le mouvement œcuménique. L'*Ecumenical Chronicle* comporte une chronique détaillée et intéressante des négociations plus ou moins poussées menées dans les cinq parties

du monde durant la période 1957-59 entre Églises ou groupes d'Églises : *Survey of Church Union Negociations* 1957-59.

Le *World Diary* assez réduit inclut entre autres un paragraphe sur le centenaire des missions protestantes au Japon et une brève nécrologie de Walter FREYTAG. En raison de l'étendue des articles précédents, la bibliographie paraîtra au numéro suivant.

SŒPI du 12 février a publié un CALENDRIER bien fourni des rencontres œcuméniques de l'année 1960.

19 février 1960.

Nous voulons ajouter encore quelques références d'articles :

J. G. M. WILLEBRANDS, *Zu den Vorgängen auf Rhodos*, dans *Ökumenische Rundschau*, nº 1, 1960, p. 20-25.

Erzbischof JAKOBOS, *Der Beitrag der östlichen Orthodoxie zur ökumenischen Bewegung*, dans *Lutherische Rundschau*, nº 2, 1959-60, pp. 166-177.

Eduard STEINWAND, *Luthertum und Orthodoxe Kirche*, Ibid., pp. 146-165.

B. SCHULTZE S. J., *Das letzte ökumenische Einigungskonzil theologisch gesehen*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, III-IV 1959, pp. 288-309.

G. DEJAIFVE, S. J., *Concile œcuménique et catholicité de l'Église*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, nº 9, 1959, pp. 916-928.

DU MÊME, *Orient et Occident chrétien : deux théologies ?* Ibid., nº 1, 1960, pp. 3-19.

Jean-Jacques VON ALLMEN, *L'attitude chrétienne devant le schisme de l'Église*, dans *Verbum Caro*, nº 53 1960, pp. 14-28.

A. MOLITOR et L. E. HALKIN, *Procédures dans l'Église et mentalité contemporaine*, dans *La Revue Nouvelle*, nº 12 1959, pp. 526-532.

Y. M.-J. CONGAR, O. P., *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle*, dans *Istina*, nº 2 1959, pp. 187-236.

M.-J. LE GUILLOU, O. P., *Plénitude de catholicité et Œcuménisme*, Ibid., pp. 237-256.

(Dans ce même fascicule d'*Istina* est publié un rapport *La seigneurie du Christ sur l'Église et sur le monde*, par un groupe de théologiens de la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques », pp. 131-166).

P. Jean CORBON, *Pour un œcuménisme intégral*, dans *Proche-Orient Chrétien*, IV, 1959, pp. 289-307.

J. C. GROOT, *Reformiert-Lutherischer « Consensus über das Abendmahl » in Holland*, dans *Catholica*, nº 3 1959, pp. 212-226.

Wolfgang SEIBEL, S. J., *Um die Wiedervereinigung im Glauben. Zum theologischen Programm der « Sammlung »*, dans *Stimmen der Zeit*, nº 4 1959, pp. 252-265.

Olivier CLÉMENT, *Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit*, dans *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale*, nºs 30-31, 1959, pp. 137-206 (tout le fascicule est consacré à la mémoire du théologien russe défunt ; il contient aussi un témoignage du R. P. Louis BOUYER, *D'un ami catholique*).

Gerald BONNER, *St. Augustine's doctrine of the Holy Spirit*, dans *Sobornost*, printemps 1960, pp. 51-66.

W. A. VISSER 'T HOOFT, *Importance des Églises d'Asie dans le mouvement œcuménique*, dans *Église Vivante*, nº 6 1959, pp. 420-433 (ce fascicule de la revue porte le titre *Les Missionaires et l'Œcuménisme*).

B. GHERARDINI, *Immortalità e risurrezione in Karl Barth*, dans *Euntes Docete*, nº 2 1959, pp. 182-211.

Teodoro Jiménez URRESTI, *« Iglesia » y « Estado » en Carlos Barth*, dans *Revista Española de Derecho Canonico*, nº 41 1959, pp. 357-392.

Jesus Silvestre ARRIETA S. I., *La Iglesia del intervalo. Aspecto escalogico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann*, dans *Miscelanea Comillas*, XXXII 1959, pp. 201-281.

David M. STANLEY, *Cullmann's New Testament Christology : An Appraisal*, dans *Theological Studies*, Nº 3, 1959, pp. 409-421.

H. J. SCHULZ, *Die « Höllenfahrt » als « Anastasis ». Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, nº 1, 1959, p. 1-66.

N. TRUBETSKOJ, *Le chant liturgique de l'Église orthodoxe russe* dans *ŽMP* (*Revue du Patriarcat de Moscou*) 1959, nº 10, p. 65-76 ; nº 11, p. 61-72 ; nº 12, p. 48-53.

Notes et documents.

I. Orient et Occident.

Irénikon a attiré plusieurs fois déjà l'attention de ses lecteurs sur les opuscules du R. P. Archimandrite Oreste Kéramé, Référendaire de S. B. le Patriarche Maximos IV de l'Église melkite unie : *Notre vocation et notre âme de chrétiens d'Orient* (Le Caire, 1954) ; *Constantinople et le grand schisme chrétien* (ibid.) ; *Unionisme, Uniatisme, Arabisme chrétien* (Beyrouth, 1957) [1], et en a fait ressortir la valeur d'information pour les Occidentaux peu au courant de la situation des Églises d'Orient en général, ainsi que leurs courageuses et parfois véhémentes mises au point.

Un nouvel opuscule, toujours dans sa ligne et dans son style si personnels, mais beaucoup plus actuel cette fois, intitulé *Le prochain concile œcuménique. Catholiques et Orthodoxes bientôt réunis* ? (nº de sept-oct. 1959 du *Bulletin d'Orientations œcuméniques*) vient de sortir de presse et nous nous en voudrions de n'en point faire ici de larges extraits.

Le fascicule est muni d'une lettre d'approbation élogieuse de l'auxiliaire du Patriarche, Mgr Pierre K. Medawar, archevêque titulaire de Péluse, qui donne l'*imprimatur* au nom de sa Béatitude. On nous avertit, dans la préface, « de prendre ce qui va suivre comme un tout » dans la crainte sans doute d'être mal compris. Nous ne reculons pas, malgré cet avertissement, de n'en donner ici que des coupures. On n'aura pas de peine, croyons-nous, en lisant le texte, à suppléer aux paragraphes omis, et on pressentira dans les *non dicta* les phrases de liaison du P. Kéramé, pour peu qu'on ait fait connaissance avec ses autres articles.

Le plan est simple : Une première partie expose que l'union des catholiques et des orthodoxes est difficile : 1º parce que le catholique moyen n'est pas près de voir ce qu'est l'Orthodoxie dans ses contours légitimes ; 2º parce que l'actuel catholicisme est la continuation

1. Cfr *Irénikon*, 1945, p. 445-453 ; 1958, p. 221-234.

historique du patriarcat romain ; 3e parce que (difficulté majeure) un acte de foi sera demandé aux chrétiens orthodoxes aux définitions du concile du Vatican, la tradition des Pères orientaux ne véhiculant apparemment rien de ces dogmes. Dans une seconde partie, l'A. tente de montrer que, si difficile qu'elle soit, cette union n'est tout de même pas impossible, bien au contraire. Il faut tenir compte du développement dogmatique, différent dans chaque confession, d'une inégalité dans la réception des traditions apostoliques, de la puissance vivante de l'épiscopat dans l'Orthodoxie, de l'importance des patriarcats etc.

Un 1er appendice est donné sur les deux théologies grecque et latine, et sur leur légitimité respective ; suivent un 2e et un 3e appendices, sur lesquels nous reviendront tout à l'heure.

L'Orthodoxie, vue par un catholique moyen, dit l'A., « serait-il prélat ou docteur en théologie » peut se résumer souvent en ces propositions : « Le Christ ayant fondé une Église à la tête de laquelle il mit saint Pierre, celui-ci vint à Rome y créant dynastie. A sa mort, l'évêque de cette ville prit en main la direction générale de la chrétienté. Les Orientaux reconnurent l'autorité suprême, et divine en droit, du pape romain dans le gouvernement des choses chrétiennes. Toutefois, pour divers motifs, il se montrèrent souvent récalcitrants. Le malheur voulut, en particulier, qu'un certain Photius émit au IXe siècle un principe nouveau sapant l'autorité traditionnelle du pape de Rome. Un des successeurs de ce schismatique sur ce siège assez lamentable de Constantinople, Michel Cérulaire, consomma deux cents ans plus tard une rupture ainsi préparée » (p. 11). — Cette vue aussi peu conforme à l'histoire est hélas ! courante, et c'est à ces catholiques-là qu'il faut appliquer ce que disait Pie XI à des orientaux « qu'ils ont à commencer par convertir les Latins » (p. 9).

L'A. nous explique tout d'abord que l'Église orientale est « une Église née directement des Apôtres, ayant grandi, s'étant développée, ayant conquis des peuples entiers au Christ, ayant constitué son Droit, réglé l'ordonnance de la prière publique, des sacrements, du sacrifice de la messe, sans intervention romaine. Elle est l'Église tout court dans un aspect non romain. Ce qui ne veut pas dire anti-romain, exclusif nécessairement de toute romanité. Bien au contraire. Car cette 'Église orientale' a mené avec la latinité une réelle vie en commun, en unité sur un plan plus profond des choses. Les grands conciles, d'autres faits en témoignant » (p. 12).

Aussi bien, les rites de ces Églises — et il faut en dire autant des

institutions — « ne doivent pas à la Papauté leur première légitimation historique formelle et enrobent néanmoins intégralement toute la vie catholique, même juridique et de pensée. Égalité de droit 'des rites orientaux' avec le romain, qui permet à tout catholique de préférer au moins spéculativement — à tort ou à raison — les cérémonies, coutumes, législation, théologie expliquante, spiritualité et usages non-romains à ceux de la capitale du monde chrétien ; de pencher constitutionnellement vers un *Commonwealth* autour d'une Église-Reine plutôt que vers une centralisation napoléonienne » (p. 13-14).

Autre donnée importante : la valeur catholique de l'Orthodoxie orientale, « le schisme restant un accident », importe qu'il y « ait sur bien des plans égalité catholique entre le pape et les évêques, l'épiscopat. C'est l'égalité apostolique dans l'inégalité primatiale. Mais si authentique que soit cette dernière en théologie catholique, elle ne nie pas, elle ne diminue pas, elle n'efface pas la puissance, la force vraiment apostolique de l'épiscopat par qui le Saint-Esprit opère de la même manière qu'il agit en ces mêmes choses par le pape romain. La catholicité de l'Orthodoxie, égale à celle de Rome en ses rites historiquement nés sans concours visible papal et enrobant l'intégralité de la vie chrétienne, en est une preuve massive. Aux catholiques de le voir, d'éviter la complicité d'un possible oubli, de s'y tenir d'en tirer les suites.

« Car s'il en est ainsi, il leur faudra immédiatement comprendre qu'il est inutile d'entreprendre des pourparlers d'union avec l'Orthodoxie si l'on veut désormais en lier, de nécessité, les peuples à des réglementations romaines, à des soumissions envers des bureaux vaticans en l'une quelconque de ces choses sacrées qui leur sont venues historiquement directement du Christ, des Apôtres, de l'épiscopat apostolique » (p. 14). De plus, les congrégations romaines ont été faites pour l'Occident. « Transférer par suite à une ou plusieurs congrégations romaines la substance du pouvoir patriarcal ou synodal local, — c'est-à-dire la haute réalité pastorale du catholicisme oriental — est une chose dont personne voulant l'union des Églises ne peut rêver » (p. 16).

Sans doute l'a-t-on fait pour les uniates. Mais « l'uniatisme n'est pas l'union des Églises. Et c'est pourquoi il fait épouvantail. Il ne pourrait donc être question dans des pourparlers unionistes que des relations essentielles de l'Orthodoxie, de ses synodes, de ses patriarches avec le pape comme tel, de l'exercice obligé des prérogatives proprement suprêmes de celui-ci, de ses responsabilités à faire reconnaître

et admettre en principe et concrètement » (p. 16-17), car « l'actuel catholicisme est la continuation historique psychologique du seul patriarcat romain et l'Orthodoxie, même catholique, ne saurait admettre qu'on veuille s'y assimiler ».

L'A. a pleinement conscience que la difficulté la plus considérable en matière d'union avec l'Orient est la définition du concile du Vatican. « Imaginons une rencontre, en vue de la résoudre, du Patriarche Œcuménique et du Pape Romain. Le premier supposé délégué par toute l'Orthodoxie, le second parlant pour tous les catholiques. Le dialogue suivant pourrait se tenir :

« Très Saint Père, tous les Orthodoxes et moi-même devrons désormais croire de cœur, — comme nous admettons la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, — à l'infaillibilité doctrinale et à la souveraine juridiction de droit divin de Votre Sainteté sur toute l'Eglise, pasteurs et fidèles ?

— Oui.

— Très Saint Père, est-ce là la tradition, l'enseignement théorique et pratique qui nous est parvenu de nos saints Pères portes-Dieu et docteurs œcuméniques, Basile, Grégoire, Chrysostome ; de leurs prédécesseurs, de leurs contemporains, de leurs successeurs parmi nous ?

— Non. Et nous n'ignorons pas de notre côté cette vérité historique ainsi résumée par Monseigneur Batiffol : ' L'Orient ne voyait pas dans la primauté romaine ce que Rome y voyait et ce que l'Occident y voyait avec Rome, c'est à savoir une continuation de la primauté de saint Pierre. L'évêque de Rome était plus que le successeur de Pierre sur sa *Cathedra*, il était Pierre perpétué, investi de sa responsabilité et de son pouvoir. L'Orient n'a jamais compris cette perpétuité. Saint Basile l'ignore, autant que saint Grégoire de Nazianze, autant que saint Jean Chrysostome. L'autorité de l'évêque de Rome est une autorité de première grandeur, mais on ne voit jamais qu'elle soit pour l'Orient une autorité de droit divin. Quel dommage qu'un point aussi fondamental n'ait pas été fixé par une discussion claire et par un concile œcuménique aux siècles où l'on était unis encore '. (BATIFFOL, *Cathedra Petri*. c.III, p. 75-76).

— Pourquoi donc, Très Saint Père, devrons-nous faire cet ' acte de foi ' ?

— Pour vous conformer à la claire tradition du Siège Romain dès l'origine. Elle est nettement formulée à partir du IVe siècle par des papes vénérés de vous et contemporains de vos saints Pères, qui sont les nôtres aussi. Vous n'ignorez pas ce qu'en a écrit par exemple le

pape saint Innocent, le meilleur soutien de saint Jean Chrysostome dans ses malheurs orientaux ? ‘ C'est, dit-il, par une volonté non pas humaine, mais divine, que les Pères ont décrété que n'importe quelle décision prise dans les provinces, si séparées et éloignées soient-elles, ne doit pas être considérée comme définitive avant d'avoir été portée à la connaissance de ce Siège, en sorte que toute chose juste soit établie en pleine autorité et que toutes les Églises prennent d'ici ce qu'elles doivent enseigner..., comme toutes les eaux jaillissent de leur source naturelle ’ (*Lettre* 29, P.L.L. 20, 583).

— Très Saint Père, cette déclaration et bien d'autres affirmations papales dans le même sens nous sont bien connues. Mais pourquoi devons-nous plier l'ecclésiologie de nos Pères, qui ne fait aucune place à une primauté papale de droit divin, pourquoi nous faut-il la soumettre à celle du Siège Romain qui l'affirme *ab antiquo*, nous ne le contestons pas ?

— Parce que ainsi le veut la Vérité.

Et voici l'impasse, la difficulté majeure. Les Orthodoxes aussi, — et pas moins que les catholiques, — ont une conscience.

Comment peuvent-ils abandonner une vue traditionnelle parmi eux pour une autre jusqu'ici non reconnue ? » (p. 22-25).

Après avoir exposé la nature de l'Orthodoxie orientale — le schisme y étant toujours considéré comme un accident — l'A. se tourne vers ses coreligionnaires catholiques et leur dit : « Avouez, — maintenant que vous avez bien vu ce que c'est que l'Orthodoxie, ce catholicisme apostolique non-romain en sa naissance, son organisation sacramentaire, son droit, son extension, sa spiritualité, son mode théologique, — avouez que cela vous fait comme une révélation de la puissance de l'Épiscopat, de sa réalité de son dynamisme. Vous réalisez que ce qui procède d'un évêque légitime, uni au corps épiscopal, et non corrigé par lui, a la même valeur sanctifiante que ce qui viendrait de son Président. Ceci, quoiqu'il en soit des prérogatives personnelles de ce dernier, du fait de sa charge, telles que tenues parmi nous. Sans doute vos manuels le laissent-ils entendre ici ou là. Mais comment tout cela est-il vécu parmi vous ? Dans l'esprit, dans la vue spontanée des choses du ‘ catholique moyen ’, — même théologien ou prélat, hors réflexion professionnelle toutefois, — l'épiscopat n'est-il pas imaginé comme un corps de fonctionnaires à graves responsabilités sans doute, mais comme un organisme de purs exécutants ? Aux yeux de ce même ‘ catholique dans la rue ’, — y serait-il en soutane, et tant qu'il y circule, — Rome ne ferait-elle pas facilement figure d'être seule ‘fontaine ’, le reste n'étant que conscients

‘ robinets ’, adapteurs d’une eau vivifiante bien sûr, mais communiquée et dont le jaillissement leur resterait étranger ? Confessez aussi que si on avait compris davantage parmi vous cette vérité vivante de l’apostolicité dynamique de l’épiscopat telle que vécue par l’Orthodoxie, — cet authentique catholicisme oriental en ses constitutifs, — confessez donc que vous auriez pu éviter, très largement au moins la crise protestante et l’anglicane » (p. 30-31).

Il y aurait eu peut-être dans une formule moins monarchique, un moyen de souplesse qui eut permis peut-être d’éviter des ruptures dans le passé et même dans le présent : « Si Celtes, Germains, Slaves ont eu leur crise d’adolescence ethnico-religieuse qui a valu aux Églises-Mères les déchirures du protestantisme, de l’anglicanisme et du Raskol russe, à combien plus forte raison faut-il appréhender quelque poussée juvénile dans les chrétientés existantes ou à naître du monde jaune, brun ou noir ? Ne sent-on pas déjà des fermentations d’‘ âge ingrat ’ dans les communautés de Chine et même d’Afrique ? La nécessité de vastes autonomies non seulement administratives mais qualitatives dans l’unité peut apparaître comme voulue par la nature des choses humaines et chrétiennes. Et c’est l’Orthodoxie qui nous a conservé le plus clairement le principe apostolique de cette diversité indispensable pour l’Unité, mainteneuse, productrice d’unité à certaines conditions complémentaires toutefois » (p. 32).

D’autre part, l’Orthodoxe moyen découvrira avantageusement les bienfaits non seulement d’un Orient réuni à l’Occident, mais d’un pouvoir d’autorité, de chef sur toute l’Église. Et l’A. rappelait cette parole du patriarche Serge de Moscou nommé après la chute du Tsar Nicolas II : « Tout groupement qui veut participer avec ordre et succès à une cause quelconque met habituellement à sa tête quelqu’un en qualité de chef... Il n’y aurait rien d’inacceptable si un seul guide ou recteur se trouvait à la tête de l’Église terrestre universelle en qualité de chef ecclésiastique hiérarchique ».

Les Orientaux reconnaissent volontiers dans le successeur de Pierre le *primus inter pares* : « Oui, les apôtres sont ses égaux à lui, Pierre, sauf évidemment en sa qualité de ‘ Premier ’. Celle-ci ne le sort pas de la condition humaine, ni de celle d’apôtre, mais lui donne des responsabilités et par suite des prérogatives de ‘ Recteur Universel ’. Ces prérogatives doivent s’harmoniser avec la collégialité du groupe apostolique que la ‘ primauté ’ doit servir. Et c’est pourquoi celle-ci ne peut en dépendre, tout en imposant au ‘ Primat ’ l’obligation de respecter la mission du groupe et chacun de ses mem-

bres. Ce groupe dont il est, dont il reste, pour l'autorité duquel son autorité sur lui est donnée, ce groupe qui avec lui est la continuation visible dans le Monde de l'activité du Verbe sorti de Dieu et devenu le ' Sauveur '. La ' pierre angulaire ' de la demeure chrétienne en perpétuelle construction vivante est le Christ seul, mais l'édifice du salut se construit tous les jours sur le fondement des douze piliers vivants dont parle l'Apocalypse (21,14) et qui sont les Apôtres, l'Épiscopat. Toutefois n'y en a-t-il pas un parmi eux plus particulièrement appelé ' la roche ' par le Bâtisseur Lui-même ? » (p. 33).

L'A. en vient ensuite à souhaiter quelques déclarations dogmatiques au prochain concile, sur l'infaillibilité de l'Église, sur la juridiction universelle du Pape etc.., en expliquant que papauté n'est pas absolutisme. Il expose son point de vue sur l'« autocéphalie » de l'Église par rapport aux puissances temporelles, sur le danger de népotisme, sur la curie romaine et ce qu'il appelle les « évêques majeurs » c'est-à-dire primats et patriarches.

Certains peut-être croiront qu'il y aurait une réserve à faire sur ce qu'il dit dans son *Appendice A* concernant une possibilité de cheminement, à un degré faible tout au moins, de la juridiction ecclésiastique à travers le « Corps mystique » du Christ (c'est-à-dire les fidèles), remontant vers les prélats. Nous comprenons, cependant la part de vérité qu'il y a dans cette nuance. On pourrait y voir une amorce de la théologie orthodoxe de la collégialité ; c'en est du moins un essai de justification.

L'Appendice B traite du protestantisme et de l'unité catholicisme-orthodoxie. L'A. croit que l'union de l'Église orthodoxe et du catholicisme ne ferait qu'inviter les protestants à rejoindre leurs frères. Nous nous demandons s'il tient suffisamment compte ici du grand mouvement oecuménique, qu'il n'est pas cependant sans ignorer. Des Orthodoxes ont dit jadis, en sens contraire, que ce serait aux catholiques à se réunir d'abord avec les protestants car cette brisure qui s'est produite en Occident, et par sa faute, doit être réparée en premier lieu par ceux qui en sont les auteurs. Ces considérations sont assez vaines. Nous ne savons pas comment, dans les conjonctures présentes, l'union se fera. Sans doute, la Réforme doit se voir aussi dans la prolongation de la rupture du XI[e] siècle. Bien que les Orthodoxes, beaucoup du moins, soient en relations officielles avec le Conseil Oecuménique, il y a peu de chance, croyons-nous, que l'Orthodoxie s'unisse jamais vraiment aux Églises réformées avant que le moment ne soit proche d'une union plus générale. Au point où en sont les choses aujourd'hui, c'est-à-dire en un temps où les rapprochements

se font de toutes parts, il serait téméraire de vouloir pousser à telle ou telle union qui provoquerait des ruptures dans les contacts déjà existants. Il y a un mouvement général vers l'unité qui est de l'Esprit Saint et que nous devons respecter. Notre génération n'aura pas le temps de tout faire, il faut laisser ici la place à ceux qui viendront après nous et nous ne devons pas être trop pressés. Puisse le prochain concile être une étape positive dans ce sens !

L'*Appendice C.* du Père Kéramé, intitulé *Une difficulté dernière... et première : la Méfiance*, mérite d'être cité tout entier :

« Qui connaît l'Orthodoxie de près ne peut s'empêcher de sentir qu'elle voudrait aimer Rome. Ses hostilités sont défensives. Elle se méfie. De qui ? Du peuple latin ? Non. Elle l'aime, pas moins qu'il ne l'aime. — Du rite romain ? Nullement. — D'un centre commun de la piété autour du pape de Rome ? Très au fond, guère ou pas du tout. — Des dévotions occidentales ? Ses foules sont prêtes à suivre toute procession du Saint-Sacrement ; elles iraient de grand cœur à Lourdes, à Fatima, à Lisieux tout autant. — Craindrait-elle moines, prêtres et bonnes sœurs catholiques ? Elle les respecte, les vénère, est prête à leur baiser les mains. — De quoi ou de qui se méfie-t-elle donc ? car on la sent méfiante avec ténacité, avec indignation concentrée, latente, soutenue.

» Pour parler clair elle se méfie de la curie romaine, de l'appareil Vatican, de ses agents, de ses canonistes.— Avance-t-elle des raisons pour cela ? Pas beaucoup ou même pas.— Pourquoi ? Parce qu'elle n'a aucune confiance, et jusqu'à ces derniers mois, aucun espoir.— Il faut donc lui rendre confiance ? Certes. Plus exactement il faudrait lui donner confiance, car l'a-t-elle jamais eue ? — Mais enfin peut-on savoir ce qui la ferme ainsi ? — Oui. — Quoi donc ? Ce n'est pas commode à dire. — Dites quand même. — Bien : on lui enlèvera difficilement l'impression qu'il y a, stabilisée séculairement à Rome, une immense et tenace rapacité de pouvoir à ses dépens nationaux et d'Église. Cela, avec pour présupposé l'orgueil, et pour conséquence les bénéfices divers de vanité et de possession à pourvoir. — Oh ! — Oui. 'Comme je voudrais aller à Rome vénérer le pape' m'a dit jadis, un haut et saint hiérarque orthodoxe. Mais il ajouta : 'ils ont fait de l'Église un héritage'. Le drame est dans ce souhait suivi de cette plainte calme.

» Que faire pour porter remède à cet état psychologique, si peu de fondement qu'il ait ? Donner avec éclat et continuité la preuve du contraire. — Y a-t-il un moyen efficace de s'y prendre ? — Peut-

être. — Lequel ? N'avoir pas de 'colonisation' uniate. — Les Orthodoxes sont-ils tellement hostiles aux catholiques de rite oriental ? Directement pas tant que cela ; et en bien des endroits, malgré une certaine réserve, pas du tout. — Alors ? S'arranger pour que les uniates soit qu'ils parlent, soit plus encore qu'ils se taisent, ne donnent pas l'impression de gens aidés, 'nourris' et 'brimés' lorsque non encore étouffés. — Mais donnent-ils cette impression ? Personnellement et dans leurs activités pastorales d'ordinaire pas du tout, loin de là. Mais socialement, en ce qui regarde leur 'âme collective', leur 'essence', oui, passablement, surtout peut-être quand ils crient le contraire. — Mais tout le monde sait qu'il n'y a dans la Curie romaine qu'un désir dominant, et c'est celui de servir ! Sans doute aucun ! — Alors ?

» Alors, il y a en Orient parmi les catholiques des hommes perspicaces et désintéressés ; qu'on les écoute. Que diront-ils ? Je l'ignore ; mais peut-être avanceraient-ils seulement deux mots de Léon XIII : *Orientalium dignitas*. On ne les trahirait pas en les traduisant ainsi : 'respect de la dignité de l'Orient chrétien d'une manière éclatante'. — Mais c'est un pape qu'on vient de citer. Si gros qu'ils puissent en avoir sur le cœur, comme tous les peuples, comme tout le monde à certains jours, les uniates et les Orthodoxes, — décidément bien fatigants, — ne peuvent pas nier que les papes les ont aimés et les aiment ; et les papes et leur 'Curie' c'est tout un. — Oui, évidemment... mais le *fait* de cette profonde et douloureuse méfiance de l'Orthodoxie est là ; difficulté dernière... et première sur la route de la nécessaire 'Union'... méfiance qui doit bien avoir quelques motifs, même innocents, la basant si peu soit-il. Le prêtre et le lévite 'juif' passeraient-ils outre sans voir... en colère d'avoir entendu ? Non, car un Bon Pasteur est apparu dans l'immortelle ville aux sept collines, saint père pour la conservation duquel tant d'Orthodoxes prient tous les jours. Sa bonté si fine dans sa bonhomie compréhensive des cœurs, en leurs beautés et en leurs faiblesses, a déjà merveilleusement agi sur cette méfiance. Elle fond, — la chose est universellement sentie, constatée, — comme neige au grand soleil... mais c'est une neige aux couches millénaires ! Donc ? — *Oremus pro pontifice nostro Joanne... Dominus conservet eum* ! Prions pour notre pontife Jean... Dieu nous le conserve ! ».

C'est ce geste de paternelle audace du Saint Père qui a sans doute encouragé l'auteur de la présente étude à dire ainsi franchement ce qu'il pense en un temps où, du reste, tous sont invités à le faire. Le

moment est propice aux suggestions et aux remarques. « Il y avait au dernier conclave, a dit Jean XXIII, bien des cardinaux mieux faits que moi pour être pape. Mais je crois que si le bon Dieu a voulu que je sois élu, c'est pour faire l'union des Églises ». Le P. Kéramé, qui cite cette phrase du Saint Père à la fin de sa préface (p. 7), a écrit cet opuscule avec courage, en l'avant, semble-t-il, tout le temps devant les yeux.

D. O. R.

II. — Le Congrès ecclésiologique de Strasbourg.

Nous ne pouvons omettre de dire quelques mots ici du congrès qui se tint à l'Université de Strasbourg les 26, 27 et 28 novembre 1959, sous les auspices de la Faculté de théologie catholique de cette université et qui avait pour titre : *Colloque sur l'ecclésiologie au XIXe siècle.* Le doyen de la Faculté, M. l'abbé Nédoncelle, avait eu l'idée d'organiser cette rencontre, qui fut du reste parfaitement réussie. Elle prit fortuitement le caractère d'une réunion œcuménique grâce à la note que lui donna S. Excellence Mgr Weber, évêque de Strasbourg, par la participation qu'il prit en assistant tout spécialement à la conférence du prof. P. Evdokimov, de l'Académie théologique de St-Serge à Paris, et par le discours de clôture qu'il prononça à l'issue du Congrès au Couvent du Mont-Ste-Odile, le grand sanctuaire de l'Alsace, en insistant sur la nécessité actuelle d'étudier le problème de l'Unité chrétienne en collaboration avec les non-catholiques.

A l'occasion de ce congrès diverses réceptions furent organisées au Rectorat de l'Université et à la Mairie.

Voici quel fut le programme des conférences : 1. La « géographie » ecclésiologique au XIXe siècle, par M. le Professeur R. Aubert (Louvain) ; 2. Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe, par M. le Professeur Evdokimov (Paris) ; 3. La restauration du principe d'autorité, par le R. P. Congar (Strasbourg) ; 4. Der Wandel des Kirchenbegriffes von J. Ad. Möhler unter besonder Berücksichtigung des Verhältnisses von Episkopat und Primat par M. le Professeur Geiselmann (Tübingen) ; 5. Le Concile du Vatican par M. le Professeur A. Chavasse (Strasbourg) ; 6. Les problèmes ecclésiologiques posés par les Vieux-catholiques par M. l'abbé Conzemius (Luxembourg) ; 7. Église et État par M. le Professeur A. Latreille (Lyon) et le R. P. Lecler S. J. (Paris) ; 8. Le magistère ecclésiastique d'après l'enseignement de Scheeben par M. le Professeur Bartz (Trêves) ; 9. The part played respectively by hierarchy and laity in the Church, according to J. H. Newman, par Mgr le Professeur H. F.

DAVIS, (Birmingham) ; 10. Les attitudes de la pensée devant le problème de l'unité, par Dom O. ROUSSEAU (Chevetogne).

Ces conférences paraîtront ultérieurement en un volume.

III. — Les tendances nouvelles en ecclésiologie.

On doit être reconnaissant au P. Stanislas Jáki O.S.B. de nous avoir donné son ouvrage si méritant de labeur et d'information : *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, sectio philosophico-theologica, vol. III ; Rome, Herder, 1957), Nous en aurions parlé plus tôt si de longues tractations avec les éditeurs n'en avaient retardé l'arrivage ; d'autant plus que l'A., bénédictin hongrois chassé de son pays et actuellement en Amérique, avait fait chez nous un séjour assez prolongé pour mettre au point certains chapitres de son livre. Le sujet valait d'être traité : l'ecclésiologie est toujours en gestation. Le dynamisme que lui avaient imprimé au siècle dernier Moehler et Newman, et plus tard Scheeben, continue de produire ses remous. C'est manifestement dans le sens de ce dynamisme que les recherches multiples des penseurs se poursuivent. Il y a là comme un mouvement de l'Esprit qui oriente presque tous les théologiens dans le même sens, pour approfondir une notion que les auteurs des siècles précédents, dominés par d'autres préoccupations, juridiques ou apologétiques, avaient presque complètement négligée. Le traité de l'Église était en grande partie calqué sur celui des institutions humaines. Autant dire qu'il n'existait pas.

Le grand mérite de l'ecclésiologie nouvelle est d'avoir compris qu'il ne pouvait en être ainsi, l'Église, institution divine, entité tout à fait à part, ne pouvant pas entrer dans ces catégories. Il en est en effet de l'Église comme de tout ce que le Christ a fait ici-bas en tant qu'Homme-Dieu : son efficience dépasse nécessairement toute causalité créée et ses réalisations en sont toujours des mystères. Ne nous étonnons pas d'en rencontrer quelquefois, étonnons-nous de ne pas en rencontrer toujours : ce serait le cas si notre foi était plus vive. D'où impossibilité de trouver une définition humainement adéquate de l'Église et difficulté très grande pour la raison de résoudre une foule de problèmes qui se posent à son sujet.

Les recherches des théologiens qui ont suivi la voie tracée par Moehler et qui, par leur grand nombre, ont réduit l'ancienne phalange à peu près à néant, nous montrent l'importance, l'intensité de la recherche. Les résultats hélas ! malgré les efforts du magistère, ne nous

mènent guère encore au-delà des tâtonnements. Car c'est bien l'impression que laisse finalement cet ouvrage : on se demande, si, pour satisfaire les besoins profonds des chrétiens concernant l'Église, il n'a pas été écrit cent ans trop tôt. Il est vrai qu'on pourra dans cent ans le refaire avec beaucoup de nouvelles données, à en juger par le rythme accéléré de la production littéraire sur cette question : de 1920 à 1925 on a publié autant d'articles que durant les vingt années précédentes, et entre 1930 et 1935, les articles parus ont été cinq fois plus nombreux (p. 209).

L'information du P. Jáki est très riche. C'est surtout à ce point de vue qu'on doit apprécier son ouvrage. Les trois quarts du livre, en effet, constituent une sorte de bulletin bibliographique de ce qu'on a écrit sur l'Église depuis le début du siècle. Cependant, seules les parties qui traitent du siècle précédent, notamment celles qui ont pour objet Moehler et Newman, nous ont paru vraiment orchestrées avec une certaine maîtrise, en raison des nombreuses études de penseurs de qualités qui les avaient étudiés et que l'A. a pu utiliser. Pour le reste, les jugements qui accompagnent les nomenclatures sont souvent rapides : on les dirait quelquefois faits sur commande, quoique un effort semble avoir été fait de-ci de-là pour se libérer des contraintes. En plusieurs cas, il eût mieux valu ne pas se prononcer du tout.

Voici quel est le plan de l'ouvrage : *Chapitre I, Les origines des tendances actuelles de l'ecclésiologie : Le romantisme, l'école de Tubingue ; Moehler ; Newman ; Pilgram et son école ; Le naturalisme et le mystère de l'Église ; Le renouveau spirituel et le mystère de l'Église ; Les déviations et mises au point.* — On voit que l'A. se borne ici à détecter tous les secteurs d'élargissement qui se sont produits au XIXe siècle dans les études sur l'Église. On est heureux de constater que ni Joseph de Maistre ni Baader, qui appartiennent définitivement au passé, n'ont dû être cités.

Le second chapitre aura à nous retenir davantage : *Les ecclésiologies non catholiques : L'ecclésiologie protestante récente*, (et réponse catholique) ; *L'ecclésiologie orthodoxe récente* (et réponse catholique) ; *L'ecclésiologie du mouvement œcuménique* (et réponse catholique); *Le mouvement missionnaire et l'ecclésiologie catholique.* — Notons tout de suite que les paragraphes intitulés « réponse catholique » contiennent chaque fois ce que l'auteur appelle une « intégration » des valeurs porteuses de richesses car, « elles appartiennent de droit et de fait à la plénitude catholique » (p. 83). Le calvinisme de Barth, dit-il, « donne malgré sa position décidément anti-romaine, plus de

chances pour une conversatoin interconfessionnelle que le calvinisme dilué du kantisme » (p. 91). Mais ailleurs il affirme qu'« entre l'ecclésiologie dialectique et la catholique un dialogue et un rapprochement sont impossibles » (p. 94).

La présentation de l'ecclésiologie orthodoxe dénote un effort sérieux de pénétration. L'A. se réfère particulièrement aux *Actes des Procès verbaux* du Ier congrès de théologie orthodoxe d'Athènes en 1936, et cherche à y découvrir l'influence de la nouvelle ecclésiologie russe, qui part de Chomjakov et rejoint les théologiens plus modernes de St-Serge à Paris (Bulgakov, Florovsky). Comme on le sait, l'effort de ces théologiens a suscité non seulement de l'intérêt, mais des essais de mise au point de la part de penseurs catholiques, essais dont on peut dire qu'ils ont situé les apports avantageux de ces tendances dans la ligne de la pensée moehlérienne, avec laquelle Chomjakov avait du reste plus d'une attache. Toute cette école appelle évidemment des réserves, qui ont été faites avec plus ou moins de nuances par les auteurs cités et résumés, dans la mesure où ils étaient eux-mêmes préparés à comprendre les données de cette littérature.

L'histoire du mouvement œcuménique comporte un résumé utile qui, sous la forme qu'il présente, sera bien accueilli car, tel quel il n'est pas facile à trouver ailleurs. On s'y reportera avec avantage. L'A. cite, à propos du congrès d'Amsterdam de 1948, où fut définitivement constitué le Conseil Œcuménique, ce titre du pasteur Paquier qu'il déclare révélateur : « *Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique* » (p.135). Et il rappelle du même cette phrase qu'à tort, selon nous, il incrimine : « L'Église de Rome, à laquelle l'existence et la croissance du mouvement œcuménique posent une question insistante, fait des efforts pour se dégager de la rigidité des définitions de Trente et du complexe anti-protestant qui a déterminé ses réactions depuis quatre siècles. Moehler et Scheeben, au siècle dernier, ont ouvert une voie où s'engagent maintenant les théologiens romains les plus avertis : par delà une inféodation trop servile et trop exclusive au thomisme et par delà l'institutionalisme juridique médiéval et surtout posttridentin, ils dégagent une théologie et une ecclésiologie plus bibliques et plus patristiques, aidés sur le plan culturel par le mouvement liturgique » (141-142,n.). Sans doute, un catholique nuancerait quelque peu une telle affirmation, mais nous devons reconnaître qu'elle est au fond très juste.

Du troisième chapitre : *Le retour aux sources : Recherches récentes sur l'ecclésiologie de la Bible, des Pères et de la scolastique*, notons au

passage cette belle remarque de Newman : « L'Église catholique ne perd jamais de vue ce qu'elle a une fois possédé... Au lieu de passer d'une phase de la vie à l'autre, elle porte avec elle sa jeunesse et sa maturité, jusqu'en sa vieillesse. Elle n'a pas changé ses possessions, mais elle les a accumulées, et suivant l'expression, elle tire de son trésor du neuf et du vieux » (p.156).

Le P. Mersch est, dans ce chapitre — comme du reste aussi en d'autres endroits — abondamment cité et commenté. On mesure, en lisant les pages qui s'y réfèrent, la perte que l'Église a faite par la mort tragique de cet ecclésiologue qui aurait sans doute pu, au mouvement d'après-guerre, apporter la meilleure contribution, préparé comme il l'était à sentir les tendances modernes. La palme finalement revient, et à bon droit, au P. de Lubac, à propos de son ouvrage *Corpus mysticum*, dont une seconde édition a apporté plus d'une mise au point, mais dont l'ouvrage *Catholicisme* est déclaré un chef d'œuvre (p. 227). Le P. de Lubac n'avait pas craint d'évoquer les effets nocifs de l'élaboration ecclésiastique des canonistes médiévaux concernant l'Église, qui ont tenté d'assimiler d'une manière exclusive le corps mystique au corps visible « tout au bénéfice de l'élément le plus extérieur de l'Église en ses formes les plus contingentes, le pouvoir revendiqué par la papauté sur les choses temporelles » (p. 189). On peut parler ainsi maintenant, l'ecclésiologie contemporaine étant libérée de ce fardeau.

Le chapitre IV passe en revue *Les recherches systématiques sur l'Église : Mystère de l'Église, structure de l'Église, médiation universelle de l'Église, définition de l'Église, portée de l'ecclésiologie dans la théologie ;* toutes questions qui ont été renouvelées mais qui n'ont pas encore passé dans les traités courants ou les manuels *De Ecclesia*. Nous avons été étonné de ne pas trouver ici d'allusion au *De Ecclesia* de dom Stolz qui avait fait un effort sérieux dans ce sens (1939) alors que D. Jáki avait écrit son livre comme dissertation *ad lauream* du Collège St Anselme à Rome, où dom Stolz a enseigné jusqu'au début de la dernière guerre.

Les remarques que nous avons faites jusqu'ici n'ont voulu relever que quelques glanures. Venons-en maintenant à des observations plus générales. Il nous semble que, depuis la parution de ce livre, un secteur de l'ecclésiologie a été ouvert à des recherches qui apporteraient peut-être dans la question de l'Église des lumières nouvelles. Nous visons surtout ici l'importance qu'on accorde aujourd'hui à l'Église locale et à son chef, l'évêque, successeur d'apôtre.

Le P. Jáki, se référant aux travaux de K. L. Schmidt et de Cerfaux,

note que ceux-ci ont mis en relief l'antériorité de l'Église universelle à l'égard des Églises locales. La notion paulinienne d'Église coextensive à une Église universelle, qu'il faut avoir devant les yeux en ce cas, est une notion baignée de transcendance, de mystère et toute relative aux réalités célestes. C'est certes là une notion bien différente de ce qu'on appelle aujourd'hui en termes juridiques « Église universelle ». Il semble que les travaux récents concernant les Églises locales aux origines du christianisme, et même en général, ont fait apparaître celles-ci sous un jour nouveau. La notion d'Église universelle dans le second sens n'est-elle pas, plutôt que la continuité des Églises locales en communion les unes avec les autres suivant le type de l'ancienne Église, une sorte de construction plus tardive, dont on apercevrait le sommet, non atteint encore il est vrai, ébauché dans cette théorie étrange d'une papauté absolument indépendante de l'Église locale de Rome, et qui pourrait même très bien se transporter ailleurs : une sorte de puissance dominant, dans une sphère gouvernementale souveraine, toute la chrétienté qui lui serait subordonnée. Serait-ce encore là une Église apostolique ? Un historien catholique, spécialiste de S. Cyprien, écrivait il y a quelques années au sujet de l'ecclésiologie de ce saint docteur, que, selon la documentation dont nous disposons, il est clair que Cyprien, qui avait cependant un sens profond de la *Catholica* des Églises locales unies entre elles par le lien de l'Esprit-Saint, reconnaissait sans aucun doute à l'Église de Rome une valeur de centre. « Mais quelle sorte de centre était-ce, ajoute-t-il ? Si nous prenons sa théorie de l'unité de l'Église pour ce qu'elle dit, la position que Rome y occuperait pourrait être comparée au secrétariat de quelque organisation internationale moderne ayant son centre à 'Genève'. Les affaires courantes passent par ce centre, des directives administratives en proviennent, les communautés nationales appartenant à cet organisme regardent dans cette direction et acceptent en général ses directives comme allant de soi ». La suite vaut d'être citée, car elle est suggestive, voire plaisante : « Si le secrétaire général se trouve d'aventure être un homme d'une personnalité exceptionnelle, qui n'a pas cessé de montrer une appréciation aiguë des besoins et des intérêts de l'ensemble, il sera cité et son autorité sera considérée comme établissant des précédents. Cependant, il va de soi que ni le secrétariat ni son chef ne sont dans une position qui leur permette de lier les membres aux directives émises. Elles sont toutes au moins révocables à la prochaine assemblée générale. Quelque chose de semblable paraît avoir été chez Cyprien dans son attitude vis à vis de l'Église de Rome »

(M. Bévenot, « *Primatus Petri datur* ». *St. Cyprian on the Papacy*, dans *The Journal of theological Studies*, 1954, p. 34-35). L'auteur note tout de même que, « dans le cours normal des affaires, Cyprien montrait en pratique beaucoup plus d'attention à Rome que ne le permettait son attitude théorique ».

L'Église de la terre n'apparaissait-elle pas tout d'abord comme la continuité des Églises locales en communion de hiérarchie et de sacramentalité les unes avec les autres ? Le néophyte, ressuscité avec le Christ par le baptême et nourri à la table de l'eucharistie, avait nécessairement trouvé rang dans une communauté déterminée, autour d'un père, l'évêque, et, tout en adhérant au Christ directement, il faisait partie de cette Église-là : Église de Corinthe, de Colosses, d'Éphèse, de Pergame etc... Cette Église, unie à sa voisine et à toutes les autres (au temps de S. Paul, unie surtout à celle de Jérusalem), formait l'Église répandue ou qui doit se répandre sur toute la terre. Chaque Église locale d'autre part avait dans son mandat de rester unie avec les autres. Si elle se séparait, elle était en tort et devait rétablir la communion au plus vite. Mais qu'adviendrait-il si, de fait, les responsables de l'unité, manquant à leur tâche, laissaient une ou plusieurs Églises locales en état de séparation sans mettre tout en œuvre pour y porter remède ? C'est dans ce complexe que l'Église romaine est apparue un jour, en vertu du privilège pétrinien qu'elle avait conservé, comme étant la dernière instance en cas de conflit, jouant ainsi un rôle de tête.

Tel est le problème de la division de la chrétienté, autour duquel toutes les questions viennent au fond se ranger par le P. Jáki dans son ouvrage, désormais indispensable à tout ecclésiologue. Un regret pourtant : c'est que l'ouvrage, de langue française assez coulante, n'ait pas été revu au point de vue de l'orthographe.

D. O. R.

IV. — In Memoriam : le R. P. Cyprien Kern.

Le 11 février dernier, est décédé à Paris à l'âge de 61 ans, le R. P. Archimandrite Cyprien Kern, professeur de patrologie à l'Institut orthodoxe St-Serge. Cette mort absolument inattendue met en deuil non seulement l'Institut St-Serge, auquel *Irénikon* envoie ses plus vives condoléances, mais beaucoup d'amis personnels que le regretté défunt comptait depuis de nombreuses années dans le monde intellectuel orthodoxe, catholique et protestant d'Europe.

Plusieurs d'entre nous l'avaient connu, il y a plus de trente ans, au début de sa vie monastique, lorsqu'il était au monastère de la Sainte-Russie de Jérusalem, et avaient été heureux de le retrouver au cours de ces dernières années à Paris.

Le P. Cyprien avait été le créateur et l'organisateur, depuis 1953, des « Congrès liturgiques de St-Serge » régulièrement tenus chaque année (sauf en 1956), et qui réunissaient des liturgistes de valeur pour des conférences et des discussions. Il nous souvient particulièrement de la rencontre de 1953 où des personnalités bien connues du monde liturgique et œcuménique, comme le Rme dom Capelle, dom Botte, le R. P. C. Dumont O. P., le R. P. Raes S. J., le R. P. Daniélou S. J., le prof. Jeremias, le Prof. Moraitis, le Rev. M. Black, le Rev. S. W. Dugmore et bien d'autres se rencontrèrent, non sans une certaine surprise, pour une première fois dans le milieu sympathique de St Serge, autour de l'évêque Cassien, recteur de l'Institut, du P. Cyprien lui-même et d'un groupe de professeurs. D. L. Beauduin également présent, eut à y faire la première conférence sur *La célébration de la messe en Orient et en Occident*, et inaugura avec maîtrise et entrain cette série de cours.

La réussite complète de cette première réunion fit souhaiter la continuation de ces rencontres, auxquelles d'autres personnalités vinrent s'ajouter les années suivantes (Cfr *Irénikon* 1953, p. 308-310 ; 1954, p. 329-331 ; 1955, p. 331-332 ; 1957, p. 454-455 ; 1958, p. 371-373 ; 1959, p. 349-359). Le P. Cyprien avait commencé déjà les pourparlers concernant la semaine de 1960, et il se réjouissait d'avoir recueilli une liste imposante de collaborateurs distingués. On ne peut que souhaiter la continuation de ces réunions si bienfaisantes et qui ont beaucoup contribué à rapprocher les esprits. La mémoire du défunt, à la fois si modeste et si actif, mérite vraiment qu'on poursuive cette œuvre, à laquelle il avait attaché tout son zèle et toute sa persévérance. Nous nous réjouissons d'apprendre qu'un comité de continuation de ces congrès a été créé à St-Serge.

Le P. Cyprien avait publié plusieurs ouvrages importants en langue russe : une thèse remarquable sur la théologie de Grégoire Palamas, *Anthropologija Sv. Grigorija Palamy* (Paris, 1950) dont il avait donné en quelques chapitres la primeur dans *Irénikon* en 1947 (p. 6-33 et p. 164-193) ; un commentaire théologique sur la Liturgie byzantine, intitulé *Evcharistija* (Paris, 1947, cfr *Irén.* 1948, p. 338-339) ; un ouvrage de théologie pastorale : *Pravoslavnoe Pastyrskoe Služenie* (Paris, 1957). Aux Éditions de Chevetogne, il avait fait paraître en français en 1957 une importante nomenclature des

Traductions russes des textes patristiques (1957), dont il avait fait l'exposé dans *Irénikon* en 1955 (p. 57-70). De plus, il avait tenu à collaborer aux volumes *L'Église et les Églises*, offerts à dom Lambert Beauduin, par amitié pour ce dernier, en une étude intitulée « *Homotheos » dans la littérature byzantine* (t. II, p. 15-27). Enfin, la Revue *Istina* avait publié de lui en 1956 un article sur *L'Enseignement théologique supérieur dans la Russie du XIXe siècle* (p. 249-286) et en 1958 une longue étude sur un prélat très représentatif — peut-être le plus représentatif — de la vieille Orthodoxie russe du XIXe siècle, pour qui il avait une admiration sans borne, le métropolite Philarète de Moscou (p. 133-160 ; p. 261-282 ; p. 389-414).

Le R. P. Cyprien avait écrit tout récemment à un de nos confrères, lors de la mort de dom Lambert Beauduin, une lettre touchante pleine d'affection et de vénération, sans se douter qu'un mois après, jour pour jour, il irait le rejoindre dans la lumière.

D. O. R.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

R. de Vaux. — Les Institutions de l'Ancien Testament, I. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 346 p.

Le présent ouvrage veut être une contribution à la lecture intelligente de la Bible. Ce premier tome décrit, pour autant que les connaissances historiques actuelles encore souvent assez fragmentaires le permettent, les divers aspects de la vie du peuple d'Israël. Cela nous mènerait trop loin de passer en revue tout l'ouvrage. De la première partie, *Le Nomadisme et ses survivances*, disons simplement que l'A. n'attache pas une grande importance à ce phénomène. La deuxième partie est consacrée à l'étude des *Institutions familiales*. La famille y est examinée depuis sa formation par le mariage jusqu'à sa dissolution par la mort ou le divorce, en passant par la naissance, l'éducation des enfants, la succession et l'héritage. Notons au passage une assez longue étude sur la circoncision et le lévirat. La troisième partie, la plus importante : *Institutions civiles*, englobe diverses questions de démographie, d'organisation sociale, d'administration, de droit. L'A. fait constamment appel à ses connaissances de l'archéologie palestinienne et des documents assyro-babyloniens. Il ne cherche pas à éviter les questions souvent épineuses de la terminologie technique hébraïque. L'ouvrage, écrit dans un style très vivant, s'adresse surtout au grand public. Mais il sera lu avec intérêt par les spécialistes qui y trouveront une richesse de renseignements et une abondante bibliographie mise à jour jusqu'en 1957. Nous souhaitons vivement voir paraître bientôt le second volume, sur les institutions militaires et religieuses.

D. M. v. d. H.

P. van Imschoot. — Théologie de l'Ancien Testament. Tome II, L'Homme. (Bibliothèque de Théologie, III, 2). Tournai, Desclée, 1956 ; in-8, X-342 p.

Le second volume de cette Théologie dont *Irén.* a déjà recensé le premier tome (1958, p. 107) comprend quatre chapitres. Le premier traite de l'origine et de la nature de l'homme. L'A. analyse le sens des mots dont se sert la Bible hébraïque en parlant de la création et de la nature de l'homme, pour les comparer ensuite avec les termes grecs du livre de la Sagesse ; il touche également la question de la trichotomie de certains textes. Un second chapitre nous parle de la vie et de la destinée de l'homme. Après

l'examen de nombreux textes, l'A. esquisse l'évolution des idées eschatologiques avec une extrême réserve. Quant à la foi en la résurrection finale, « elle est née de la foi en la justice de Yahweh et en la restauration messianique, et est restreinte aux justes ou du moins au peuple élu » (p. 71). Le troisième chapitre intitulé *Les devoirs de l'homme* est de loin le plus long. Il se divise en deux parties : *Les devoirs envers Dieu* (qui comprennent *Les devoirs religieux* et *Les devoirs cultuels*) et *Les devoirs envers l'homme*. L'A. se rend compte de tout ce que cette distinction et cette sous-distinction ont de contraire à la pensée de l'A. T. ; il les emploie uniquement pour des raisons pratiques. Le sens des expressions *connaître Dieu, servir Dieu, craindre Dieu, croire en Dieu*, etc., est assez bien indiqué, mais l'évolution historique de ce sens n'apparaît peut-être pas suffisamment. Dans cette partie, l'A. renvoie constamment le lecteur au tome I. La partie consacrée au culte traite des lieux, des actions et des temps sacrés (avec de longs développements sur l'institution du sabbat) et de la notion du pur et de l'impur. Quant aux *devoirs envers l'homme*, l'A. y parle très en détail des différentes obligations, surtout de celles de la justice et de la morale sexuelle. — Le dernier chapitre traite du *péché* : sa notion, le péché d'Adam (notez l'interprétation de l'A. : selon lui les mots de *Gen*. 3, 22 « ne paraissent être nullement ironiques » — cfr p. 290, n. 1), la rétribution, l'expiation et le pardon. L'A. distingue l'expiation cultuelle, l'expiation par intercession, l'expiation pour autrui (le sens des cantiques du *serviteur de Yahweh* est examiné ici), rémission directe du péché (très bon exposé de quelques idées maîtresses des prophètes et de certains psaumes). A première vue, le plan de cette théologie semblera trop systématique peut-être, mais il faut toutefois reconnaître que cet ouvrage constitue une riche mine d'érudition biblique : l'A. examine, avec beaucoup de précision, et avec l'appui de nombreuses citations, le sens des expressions vétéro-testamentaires et essaie de dégager l'évolution historique des idées théologiques. Une abondante bibliographie en tête de chaque chapitre et des principales sous-divisions, augmente encore la valeur de l'ouvrage. D. M. V. d. H.

William F. Albright. — L'Archéologie de la Palestine. Traduit de l'anglais par R. Alapetite. Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-8, 63 ill., 30 pl. hors-texte.

Cet ouvrage de l'ancien directeur de l'*American School for Oriental Research* de Jérusalem a déjà connu plusieurs éditions anglaises et des traductions en diverses langues. Les premiers chapitres nous initient aux procédés actuellement employés dans les fouilles faites en Palestine et nous retracent également l'histoire de la recherche archéologique en Terre Sainte. Suit une description de la Palestine aux stades de la préhistoire, de l'âge chalcolithique, du bronze ancien, du bronze moyen (époque des patriarches) et récent, du fer et de l'époque gréco-romaine. Un chapitre est consacré aux peuples, aux langues, alphabets et littératures. Plus loin, l'A. décrit la vie quotidienne dans la Palestine antique à trois périodes : celle de Jacob (situé par l'A. aux environs de 1750 av. J.-C.), celle d'Élie, celle des temps néo-testamentaires. Il établit l'intérêt de l'archéologie palestinienne en vue d'une meilleure compréhension de l'A. et du N. T., et signale plusieurs cas où la recherche archéologique à consolidé les

positions exégétiques traditionnelles. Ainsi, selon lui, il n'y a plus aucune raison, à la lumière des restes ugaritiques de la littérature religieuse cananéenne, pour refuser à une grande partie du psautier la datation davidique et il devient de plus en plus improbable que certains psaumes puissent être attribués à la période maccabéenne. Pour terminer, la Palestine antique est considérée dans l'histoire universelle. D. M. V. d. H.

O. Cullmann. — Die Christologie des Neuen Testaments, Tubingue, J. C. B. Mohr, 2e éd. 1958 ; in-8, VIII-352 p., DM 25.

— **Christologie du Nouveau Testament**, (coll. Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958 ; in-8, 300 p., 16 FS.

Le prof. Cullmann procède dans ce livre à une étude des titres que les écrits néo-testamentaires appliquent au Christ, méthode suivie jadis par V. Taylor (*The Names of Jesus*, Londres, 1953). Bien que redevable sans doute au courant moderne qui préfère l'aspect existentiel, l'A. a grandement raison de souligner que l'attention des auteurs inspirés porte sur l'œuvre du Christ et non pas sur ses natures. Que la confession de foi dans le Christ et par conséquent la christologie soit la quintessence du message néo-testamentaire, qui oserait le nier ? Une étude des noms du Christ fournira donc un schéma satisfaisant et sans idées préconçues de la théologie du N. T. Ces titres, l'A. les répartit en quatre catégories commandées par l'histoire du salut, suivant qu'ils se rapportent plutôt à l'œuvre terrestre, future ou présente du Christ ou encore à sa préexistence ; pour chacun d'entre eux enfin il cherche à déterminer sa portée exacte pour le judaïsme contemporain, dans la bouche du Christ et pour la communauté primitive.

Le premier titre de synthèse, celui de Prophète, se rapporte à l'opposition du judéo-christianisme à la secte du Baptiste, mais la souffrance inhérente à la fonction prophétique prépare déjà celui de Serviteur, titre qui se trouve à la base de la sotériologie. L'A. rapportant l'emploi de ce titre au Christ lui-même, le rattache entre autres à ses paroles à la Cène : « pour une multitude » (*Mc* 14,24, cfr *Is*. 53,11). Or il est intéressant de constater que sous le titre suivant de Grand-Prêtre (dont il souligne le rapport avec le titre précédent par l'identité du prêtre et de l'offrande et le double aspect de l'acte historique du Christ et de son intercession constante pour les hommes), l'A., pour réfuter la position catholique qui prétend actualiser l'acte sacrificiel du Christ, définit la relation de la Cène avec la Croix par les paroles : « Faites ceci en souvenir de moi » (p. 99 éd. all., p. 87 s. éd. fr.). Mais encore en dehors du grand réalisme de cet *ἀνάμνησις*, il y a la répétion de *τοῦτο* qui fait plutôt penser que ce qui compte avant tout pour stabiliser la relation de l'Eucharistie à la Croix c'est le Corps livré et le Sang versé, image trop réaliste pour faire penser à la seule présence du Christ ressuscité, même admis que l'état glorieux du Christ reste intimement lié à sa mort sur la Croix. De plus, la fonction royale du Christ peut-elle être un vrai sacerdoce, si l'acte sacerdotal par excellence est complètement révolu dans l'histoire ? Nous nous sommes sans doute exposé au reproche de revenir au stade du sacerdoce de l'A. T. où le prêtre doit continuellement offrir à nouveau. En théologie spéculative on pourrait peut-être recourir à la valeur théandrique des actes du Christ pour plaider la transcendance du sacrifice du Christ sur le temps et par

conséquent la non-contradiction d'une éventuelle actualisation, mais l'A. exclut justement toute spéculation. Seulement, à quel titre peut-il dès lors s'opposer à ce que le sacrifice de la Croix puisse être rendu présent ? Admettons que la position catholique ne se trouve pas telle quelle dans les paroles de l'Écriture, le contraire cependant n'y est pas non plus. — Ceci nous amène à la seule objection que nous voudrions formuler et qui ne regarde même pas l'objectivité de l'exposé, mais seulement quelques expressions dans ses conclusions, où l'A. nous semble exclure la légitimité même d'une enquête philosophique ultérieure. Ainsi à la fin de la deuxième partie qui traite des deux titres se référant à l'œuvre eschatologique : « Messie et Fils de l'homme », l'A. souhaite qu'on entreprenne d'édifier une christologie sur la base de l'idée du Fils de l'homme car ainsi non seulement « elle serait entièrement axée sur le N. T. », mais encore « le problème des deux natures se trouverait transféré sur un terrain où une solution pourrait être trouvée : le Fils de l'homme préexistant... est déjà *de par son essence* un homme divin » (éd. all., p. 197 s. ; éd. fr., p. 165 s.) Les discussions christologiques seraient ainsi dépassées ! Il faudrait cependant d'autres discussions pour savoir ce qu'est le Fils de l'homme de par son essence, et comment il est l'image parfaite de Dieu. — Les titres de Seigneur et Sauveur indiquent la présence du Christ glorieux dans son Église. Le dernier n'est pas courant dans le N. T. car il n'est qu'un doublet du nom de Jésus. D'autant plus grande a été l'importance du nom de Seigneur qui déjà dans la version des LXX remplaçait le Nom Ineffable ; par conséquent ce « nom qui est au-dessus de tout nom » (*Phil.* 2,9) n'est autre qu'une désignation de l'égalité avec Dieu, que le Christ acquiert comme fonction messianique et non pas comme essence, car celle-là il la possédait dès sa préexistence. Ceci dit, on ne s'étonnera plus de voir comment le prof. C. dans la quatrième partie n'hésite pas à attribuer au Christ après les titres de *Logos* et Fils de Dieu, les passages où il est appelé Dieu et que beaucoup d'exégètes n'osaient plus lui rapporter. L'analyse des titres précédents a en effet déjà suffisamment montré que le N. T. est unanime à donner au Christ les prérogatives divines.

Les grands traits de la christologie néo-testamentaire, l'A. les réassume comme fondés dans la conscience même du Christ (ce qui paraît de grande importance pour trancher la question de l'exacte signification de l'expression « Fils de Dieu » généralement rapportée à une influence hellénistique ou à des résonances purement « messianiques ») et dans une vision de l'histoire du salut dominée par les principes de « Substitution » et de « Révélation » : de l'idée que Dieu se communique lui-même. La divinité du Christ apparaît justement en tant qu'il révèle Dieu, mais ceci implique une énonciation de sa nature. — Cette œuvre remarquable, meilleure synthèse des recherches antérieures de l'A., s'impose, par son analyse pénétrante, à tout théologien qui cherche à fonder la christologie là où elle a ses véritables assises : dans la Parole même de Dieu. D. J. E.

S. Sandmel. — Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1956 ; in-8, 218 p.

Parmi les critiques modernes, deux tendances s'affrontent dans l'interprétation de l'œuvre de Philon. Les uns, comme Wolfson ne veulent

reconnaître chez le philosophe alexandrin qu'une hellénisation superficielle, limitée au vocabulaire, mais qui n'affecte en rien la dépendance qui le rattacherait au rabbinisme ; les autres, avec Goodenough, voient dans l'œuvre philonienne le témoignage de la transformation essentielle subie par le judaïsme de la diaspora sous l'influence de l'hellénisme. Le problème est donc moins de savoir, note M. S. S., si Philon est hellénisé que de préciser dans quelle mesure il l'est. Avec une méthode critique tout à fait remarquable, l'A. s'attache donc à analyser l'un des principaux thèmes bibliques communs au judaïsme palestinien et à Philon, celui d'Abraham. Les conclusions de son étude que l'on peut considérer comme un modèle du genre par sa probité et sa lucidité, sont très négatives. Loyal au judaïsme tel qu'il le comprenait, Philon diffère pourtant radicalement des rabbins. Il a peu de points de contact avec eux et son mysticisme philosophique n'a rien de commun avec le légalisme halachique ; il est le résultat d'une hellénisation qui va bien au-delà de la terminologie. C'est une hellénisation poussée aussi loin que le permettait sa fidélité envers la Torah. Somme toute son œuvre représente une version aberrante du judaïsme, parmi d'autres versions dont seules celles du rabbinisme et du christianisme sont parvenues jusqu'à nous. D. E. L.

Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie herausgegeben von W. Schneemelcher. I, Die Erscheinungen des Jahres 1956 ; II, Die Erscheinungen des Jahres 1957. Berlin, W. De Gruyter, 1959 ; in-8, XXVII-103 p. + XXX-115 p.

La *Bibliographia Patristica* est un des fruits du Congrès patristique d'Oxford de 1955. Elle est conçue d'une manière systématique et simple : d'abord les sigles (22 p.) puis 8 parties ; I. *Generalia* (Opera ad patrologiam universalem pertinentia, Historia patrologiae, Methodologica, Bibliographica, Subsidia, Palaeographica, manuscripta, Series editionum et versionum) ; II. *Novum Testamentum atque Apocrypha* ; III. *Auctores* ; IV. *Cultus ;* V. *Iuridica, symbola* ; VI. *Doctrina auctorum et historia dogmatum* ; VII. *Patrum Exegesis Veteris et Novi Testamenti ;* VIII. *Recensiones ;* et enfin l'index des auteurs cités. Le 1er fascicule n'a paru qu'en 1959, juste avant le 3e congrès d'Oxford, et comporte toutes les publications de l'année 1956 ; le 2e qui vient de sortir de presse, celles de 1957 ; le 3e (1958) est annoncé pour bientôt. — On a fait appel à des patrologues de tous les pays pour s'assurer une vérification aussi exhaustive que possible, mais l'animateur de ce travail ardu est M. W. Schneemelcher, de Bonn, à qui nous sommes grandement redevables de la facilité qu'il apporte aux patristiciens par ce répertoire nouveau, qui vient étoffer très à propos les connaissances des chercheurs de plus en plus nombreux dans la littérature de l'Église ancienne. L'indication bibliographique est sobre mais suffisante. Un soin plus méticuleux pourrait être encore apporté dans la correction orthographique des titres (nous l'avons constaté souvent pour les titres en langue française). D'année en année, grâce à la qualité du comité de rédaction, cette publication, nous en sommes sûr, ne pourra que se développer en perfectionnements techniques. Le second fascicule est du reste déjà en progrès sur le premier.

D. O. R.

J. N. D. Kelly. — Early Christian Doctrines. Londres, A. et C. Black, 1958 ; in-8, XIV-502 p., 30/-.

Le Dr. Kelly a qui nous devons l'excellent exposé sur les symboles de foi intitulé *Early Christian Creeds* vient encore de nous combler par une remarquable histoire générale des doctrines jusqu'à Chalcédoine, où l'on retrouve les qualités de l'ouvrage précédent. L'A. a divisé l'abondante matière en trois parties : la première, *Prolegomena* traite du contexte culturel général et des problèmes posés par la tradition et l'Écriture ; la seconde est consacrée à la théologie anténicéenne sur la Trinité, la christologie, l'anthropologie et la Rédemption enfin l'Église et les sacrements ; la troisième partie reprend ces mêmes sujets pour la période qui va de Nicée à Chalcédoine. L'époque envisagée est à coup sûr la période de formation de la théologie chrétienne, mais la limite de Chalcédoine peut parfois être un peu arbitraire. Pour la christologie, M. K. admet, il est vrai, le caractère pleinement synthétique du quatrième concile. Pour la question de la grâce, Orange déborde un peu le cadre fixé. Sur le problème tradition-Écriture, on n'aurait pu mieux s'exprimer que ne le fait l'A. dans l'excellent chapitre II. Les travaux antérieurs de l'A. repris en partie, nous assurent également du sain équilibre des développements consacrés aux problèmes trinitaires. On retrouve également ailleurs une présentation conforme aux meilleurs travaux des savants catholiques. Il nous semble cependant qu'au chapitre traitant des sacrements le Dr. K. accentue trop l'opposition entre conception « symboliste » et « réaliste » de la présence eucharistique. Lui-même range d'ailleurs Augustin parmi les réalistes. Il ne tient pas suffisamment compte des réflexions de Harnack à ce sujet. Ainsi les pages 440 sv. ne nous paraissent pas tout à fait au point. A propos de la primauté romaine, tout au moins en Occident et surtout à Rome, l'A. semble minimiser certains témoignages antérieurs à 380. Enfin dans un ouvrage de cette valeur on ne peut que déplorer une bibliographie à la fois incomplète et trop négligée ; par ex. on cite des articles de revue sans même donner le n° ou la date. D. H. M.

Eduard Schwartz. — Gesammelte Schriften, Bd 3. Zur Geschichte des Athanasius. Berlin, De Gruyter, 1959 ; in-8, XII-336 p., DM 42.

Malgré le demi-siècle qui nous sépare de la première publication des travaux du célèbre historien rassemblés dans ce recueil, l'intérêt pour l'histoire du IVe siècle n'a pas fléchi, et le maître est toujours consulté. Aussi est-on heureux de voir groupés une série de mémoires présentés devant une société savante, appelés de la sorte à une nouvelle diffusion. Tous les articles proviennent des *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, et s'échelonnent de 1904 à 1911. Pour la facilité des références, la pagination originale est maintenue de manière apparente. Rappelons les études reproduites : 1. *Die Osterbriefe* (Chronologie et problèmes connexes éclairés par les lettres festales) ; 2. *Die Sammlung des Theodosius Diaconus* (Analyse du *corpus* de Vérone) ; 3. *Die Aktenbeilage in den Athanasiushandschriften* (Mise au point de la portée de sources documentaires d'Athanase). Ces trois études datent de 1904 ; une dernière de la même époque est omise parce qu'elle est entrée dans l'ouvrage *Kaiser Konstantin und die christliche*

Kirche, Leipzig, 1913. De l'année suivante, sont reprises deux analyses de sources relatives aux deux fronts principaux auxquels eut à faire face saint Athanase : le schisme mélécien et l'hérésie arienne : 5. *Die Quellen über den melitianischen Streit*, et 6. *Die Dokumente des arianischen Streits bis 325*. 7. *Das antiochenische Synodalschreiben von 325* : sur les antécédents immédiats de Nicée (1908). Les deux dernières études très développées publiées en 1911, s'efforcent de classer méthodiquement les événements entre Nicée et Sardique à l'aide des textes et des témoignages dispersés : 8. *Von Nicaea zu Konstantins Tod* et 9. *Von Konstantins Tod, bis Sardika 342*. Sans former un tissu continu de la vie de saint Athanase, cet ensemble contient une foule de renseignements. On peut abandonner quelques conclusions de détail, on ne peut se dispenser d'y recourir.

D. M. F.

Dr Jos. C. M. Fruytier, S. J. — Het woord *ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ* in de Catechesen van Cyrillus van Jeruzalem. Nimègue, Centrale Drukkerij, 1950 ; in-8, XII-196 p.

Dès l'Avant-propos l'A. avertit que son livre « ne peut être utile que pour ceux qui ont étudié à fond l'Introduction » (p. VIII). Il n'ajoute cependant pas que cette même Introduction ne pourra être comprise que par un linguiste de métier capable de lire avec aisance un néerlandais des plus techniques. Nous croyons avoir fait un réel effort en relisant par trois fois cette Introduction, mais nous avons dû y renoncer. Cela étant, nous devons nous borner à signaler le contenu de cette monographie hautement technique qui s'adresse, dirait-on, non pas au patrologue ou au théologien mais bien au linguiste. L'A. expose dans son Introduction la méthodologie de son investigation, Viennent ensuite deux parties : le mot *μυστήριον* dans son champs d'utilisation (esquisse du développement sémantique de *μ*. jusqu'à Cyrille de Jérusalem) ; l'emploi de *μ*. dans les *Catéchèses*. Cette dernière partie offre de nombreux diagrammes pour aider le lecteur à comprendre. Livre ardu si jamais il y en eut !

D. G. B.

Pseudo-Denys l'Aréopagite. — Des Noms Divins (en russe). Traduction de l'Higoumène Gennade. South Canaan, St Tikhon Seminary, 1957 ; in-8, 134 p., 2 dl.

Cette traduction russe des « Noms Divins » est précédée d'une introduction du R. P. Cyprien Kern, professeur de Patrologie à l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge à Paris, sur l'auteur et l'authenticité (15 p.), sur le contenu de l'ouvrage (1 p.) et sur ses éditions et ses traductions (3 p.). Ce traité est fondamental dans la théologie du nom, qui a une grande faveur en Orient. Cette traduction le rend accessible aux ecclésiastiques et aux fidèles qui ne comprennent pas la langue grecque de l'original. Pour ceux-ci des notes et un court commentaire auraient été, semble-t-il, utiles.

D. T. B.

Romain le Mélode. — *Ὕμνοι, ἔκδοσις κριτική. Τόμος τρίτος, Μέρος Β'*, Hymnes 29 à 36. Athènes, Myrtidis, 1957 ; in-8, 400 p.

Une recension du tome I de cet ouvrage a paru dans *Irén.*, 1953, p. 88. Les renseignements et les éloges publiés alors s'appliquent au nouveau tome, auquel un soin particulier a été consacré pour en faire une édition tout à fait scientifique. Le livre contient une traduction en grec moderne des hymnes et l'appareil critique des textes a été fort développé. Les hymnes publiés ici se rapportent à Pâques, la Passion, Noël. On est heureux de pouvoir lire et goûter ces admirables compositions dans un texte accompagné de notes et de tables qui en facilitent la lecture.

D. T. B.

Josef A. Jungmann, S. J. — The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great. (Coll. Liturgical Studies, 6). Notre-Dame, University Press, 1959 ; in-8, XII-314 p.

Cette sympathique collection américaine est d'ores et déjà à son sixième volume et nous pouvons féliciter son courageux directeur, le prophète du mouvement liturgique dans son pays, le R. P. Mathis, C. S. C., d'une si belle réussite, car, ce n'est pas seulement de la quantité qu'il nous offre. Ses collaborateurs nous fournissent également la meilleure qualité. — Le R. P. J. divise sa matière en cinq sections : L'Église primitive, Le IIIe siècle, L'Age de Constantin, Développements postérieurs au IVe siècle, La Liturgie romaine avant Grégoire le Grand. Dans un style très simple, l'A. réussit à communiquer à des non-initiés les premières notions sur l'histoire, la nature et la raison d'être de la vie liturgique aux premiers siècles. Ce faisant il saisit l'occasion de corriger bien des erreurs courantes (le fameux culte dans les catacombes, par exemple) et de démontrer par des références au livre sur la messe de A. Fortescue (1911) les étonnants progrès faits dans ce domaine. On lui saura gré de ses remarques pertinentes sur les rapports entre le culte public et les dévotions particulières qui n'ont jamais manqué dans les milieux pieux, les ascètes, vierges et moines, par exemple. Nous avons été parfois heurté par telle tournure, surtout par l'emploi de « songs » au lieu de « chants » *(Gesänge)* et à la référence à la messe comme « divine service ». Si le *Gottesdienst* allemand peut avoir ce sens, jamais, sauf erreur, jusqu'à présent *divine service* n'a été employé ainsi en anglais. Si non pas absolument incorrect, c'est au moins très inexact de dire qu'à la fin de la liturgie byzantine on chante un apolytikion variable d'après le jour, car les jours où cela se fait sont très rares ; chez les Grecs et chez les Russes ils se limitent au seul temps pascal (p. 222), sinon c'est toujours *Εἴδομεν τὸ φῶς*, et ceci n'est pas un apolytikion. En outre, malgré toute cette démonstration, il reste cependant vrai que la Liturgie byzantine varie beaucoup moins que la messe latine, car il y a tellement peu de jours où les diverses parties susceptibles de varier, varient de fait.

D. G. B.

Archimandrite Gervasios Ch. Paraskevopoulos. — *Ἑρμηνευτικὴ ἐπιστασία ἐπὶ τῆς Θείας Λειτουργίας*. Patras, *Ἡ Ἁγία Ταβιθά*, 1958 ; in-8, 286 p., 50 dr.

Les premiers éléments de ce livre ont paru comme articles dans les revues *Ἡ Ἀλήθεια* de Patras (1927/31) et *Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής* d'Athènes (1942 ss.). Convaincu de l'importance de l'intelligence chez le peuple de

tous les textes de la divine Liturgie, sachant d'autre part la distance réelle entre la langue des papyrus et celle que parlent les fidèles hellènes du XXe siècle, l'A. a voulu exciter et réchauffer leur piété liturgique en fournissant une explication de toutes les prières et des gestes de la Liturgie de saint Jean Chrysostome depuis le début jusqu'à la fin, phrase par phrase. Avant tout il a visé à l'édification spirituelle et il a invoqué à bon droit le saint patron de la Liturgie qui ne voulait pas de temples d'or, ni une église orfèvrerie ou argenterie, mais des âmes d'or. Animé d'un zèle fervent et expérimenté, l'A., dans sa conclusion, demande d'abord une triple simplification : dans l'apparence extérieure des églises, dans celle des célébrants (surtout des hiérarques « dont la parure offense la pauvreté et l'esprit de notre temps ») et dans les cérémonies elles-mêmes (mélodies étirées). Il insiste ensuite sur la nécessité d'une prédication féconde et organisée, surtout à la campagne ; sur la nécessité d'une instruction liturgique du peuple pour qui la parole liturgique reste inconnue et cachée. Ceci vaut surtout pour les prières dites *mystikôs* depuis la décadence de la piété liturgique ; l'A. demande que l'on réintroduise leur récitation à voix haute. Enfin il insiste sur la nécessité d'une vie liturgique effective et exemplaire. Bien plus que dans le rite latin, l'exemple d'une célébration digne des saints Mystères peut entraîner et impressionner le peuple de Dieu qui y participe. L'A. rejoint en partie les idées exprimées par le R. P. Edelby (cf. *Irén.*, 1957, 319 et 1958, 494). Il demande aussi l'abolition de plusieurs superfétations de date plus récente. D. I. D.

Basil Minchin. — Covenant and Sacrifice. (Coll. Worship in the Body of Christ). Londres, Longmans, 1958 ; in-12, XVI-220 p., 10/6.

Ce livre, le premier d'une série d'ouvrages nombreux que l'A. ne se fait pas faute de nous annoncer et réannoncer à maintes reprises au cours de son écrit, est né du mouvement de liturgie pastorale au sein de l'Église anglicane. M. B. M. connaît bien la pensée et la pratique sacramentaires dans l'Église catholique romaine et, ce qui est encore plus méritoire, dans l'Orthodoxie et les Églises « libres » d'Angleterre. Cette très large ouverture donne à son étude un intérêt tout particulier et rachète une rédaction parfois trop hâtive ainsi que plusieurs erreurs de détail tels que les quatre cents ans qui sépareraient Alcuin mort en 807 de Grégoire le Grand décédé en 604 (p. 102). L'A. étudie longuement l'Eucharistie et brièvement le baptême. Il garde une pleine indépendance vis-à-vis de l'enseignement catholique et rejette catégoriquement, au bénéfice de l'Eucharistie une, les messes que nous ne devons plus appeler privées mais qui n'ont pas encore d'autre nom. La photographie de la couverture qui montre l'administration du calice par un simple « lay-reader » ne plaira pas à plus d'un lecteur anglican. Comme bonne étude vulgarisatrice de la genèse, du développement et de la signification de l'Eucharistie, ce petit volume bien fait mais sans prétention sera certainement apprécié des anglicans. L'A. souligne le sens de l'offertoire, parle avec beaucoup de bon sens de la controverse Institution ou Épiclèse, mais n'est pas très clair en ce qui concerne les rapports du sacrifice de l'Église avec le sacrifice du Christ. Une notion inattendue sous une plume anglicane est exprimée en passant : que le sacrement de mariage (reconnu comme tel) est administré réciproquement par les deux époux l'un à l'autre. Espérons que les autres études promises pourront être éditées sans trop tarder. D. G. B.

Αἱ δύο Νέαι Μέλισσαι, περιέχουσαι πάντα τὰ μαθήματα Ἑσπερινοῦ, Ὄρθρου καὶ Λειτουργίας. T. B' : Ἡ Λειτουργία. Néapolis (Crète), M. I. Polychronakis, 1958 ; in-8, δ' -600 p., 150 dr.

L'éditeur a le grand mérite d'avoir réimprimé déjà plusieurs livres de musique liturgique. Nous l'en félicitons sincèrement. Puisse son œuvre aider à propager plus largement parmi les chantres les mélodies de la psaltique traditionnelle de l'Église byzantine et à diminuer l'influence toujours croissante d'un certain goût pour une harmonisation à l'européenne qui montre le plus souvent un niveau artistique médiocre. — En feuilletant ce beau recueil de chants pour les Liturgies de saint Jean Chrysostome, saint Basile et des Présanctifiés — tous écrits en psaltique —, on est surpris de l'abondance et de la variété des pièces apportées. Les noms des compositeurs les plus divers y figurent. On y trouve de même deux exemplaires de psaumes chantés à la place du Kinonikon.

D Bf M.

Willi Apel. — Gregorian Chant. Londres, Burns and Oates, s. d. ; in-8, XIV-530 p., 84/-

Ce livre, qui nous vient d'Amérique, reprend et traite avec compétence et objectivité tous les problèmes qui se posent au sujet du chant grégorien. La première partie expose toutes les notions fondamentales sur la liturgie qu'il faut avoir pour pouvoir comprendre le chant, sa fonction et son emploi. Avec la deuxième partie l'A. aborde le domaine du chant sous ses aspects généraux : les textes, la notation, la tonalité (les modes et leur détermination — discussion complète sur la transposition mais rien sur la modulation), les différentes sortes de psalmodie. La troisième partie, *l'Analyse stylistique*, est la plus développée (260 p.) et paraît être le domaine propre de l'A. Nous y découvrons trois rubriques : le récitatif liturgique, les compositions libres (aspects généraux), les mêmes d'après leurs divers types (introïts, graduels, etc.). Deux chapitres consacrés au chant ambrosien et vieux-romain et dus à des collaborateurs terminent le volume. C'est, comme on le voit, un traité complet du chant. Notons quelques points : l'A., qui n'a pas encore pu avoir connaissance des théories du R. P. Vollaerts, se montre pourtant très réservé par rapport au système rythmique de Solesmes et penche plutôt en faveur de Wagner. Il y a quelques inexactitudes de-ci de-là. Pp. 105-106, on ne peut vraiment pas parler de « sharp labial *t* » et « explosive (voiceless) consonants like *t* and *d* », même si dans ce dernier cas le sens est clair. La scansion latine (p. 97 et 113) est tout simplement catastrophique. P. 179, le schéma qui représente la psalmodie *in directum* doit être V V V...V, non A A A...A. P. 185, M. W. A. parle des répons brefs en signalant deux schémas pour leur exécution : R R V R' D R ou bien R V D. Mais cette dernière formule n'existe pas ; elle n'est que l'écriture sommaire et conventionnelle du premier schéma. L'A. n'a pas tenu compte de la rubrique explicative dans *L* 229 : « *Sic dicuntur* ℟℟ *brevia...* » D'autre part il n'a pas signalé le schéma du répons bref pendant le temps de la Passion : R R V R' R (*L* 239 et rubrique la même). P. 188, *in tono olim usitato* signifie « in a tone formerly widely used ». Nous nous sommes permis de signaler ces petits écarts — il y en a d'autres, p. ex. dans les textes latins et français — parce

que personne ne l'a encore fait dans les comptes rendus que nous avons vus et parce que nous espérons rendre service pour la seconde édition d'un livre par ailleurs si précieux, mais terriblement coûteux. D. G. B.

Lesslie Newbigin. — The Household of God. Lectures on the Nature of the Church. Londres, SCM Press, 1953 ; in-8, 156 p., 12/6.
— **L'Église.** Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958 ; in-12, 204 p.

Fruit de l'expérience à l'intérieur de l'Église de l'Inde du Sud à laquelle L. N., évêque de Madura, est pleinement dévoué, le présent ouvrage prend place parmi les essais d'ecclésiologie œcuménique. Celle-ci distingue entre l'Église *réelle* n'existant que dans le Christ et l'Église *visible*. La nature de cette dernière, « il ne faut jamais la définir d'une façon statique mais seulement par rapport à ce qu'elle est en train de devenir ». Ce dynamisme de l'Église est lié à son caractère missionnaire et eschatologique. L'unité doit se manifester visiblement pour que l'Église puisse être fidèle à sa fin missionnaire. Dans la perspective de cette ecclésiologie dont le lecteur percevra facilement la logique protestante, l'A. pose la question de l'incorporation du Christ et examine trois réponses, celle de la pensée protestante (l'Église est Peuple des croyants), celle du catholicisme (l'Église, Corps du Christ) et celle de l'expérience pentecôtiste (l'Église, Temple de l'Esprit), toutes trois valables à condition de ne pas les isoler. De nombreuses pages de cet ouvrage sont évocatrices et nous y trouvons beaucoup des aspirations de la théologie catholique actuelle. Cependant le catholique aura le sentiment que nous ne cheminons pas ensemble ; on se retrouve sans arrêt, certes, mais le point de départ reste différent. Jamais l'A. ne s'avance jusqu'aux ultimes conclusions catholiques. La communication de la vie du Christ est bien réelle et non simplement imputée ou promise, mais il n'y a pas « d'extension de son incarnation » ; l'anticipation de l'avenir est réelle, mais « il n'y a rien dans ce qu'est l'Église qui peut nous donner une base de sécurité ». Si le protestant a peur que l'affirmation catholique d'une réalité surnaturelle *donnée* ne sépare la foi et l'amour de l'espérance, le catholique voit dans le rejet d'une « Église qui possède » un retour à la situation du peuple de Dieu d'avant le Christ, une négation du caractère propre de l'éon présent et par conséquent une méconnaissance de l'efficacité même de l'*ἐφ' ἅπαξ* de l'œuvre du Christ. Ajoutons que l'A. n'a encore pu faire l'expérience de la rencontre avec l'Orthodoxie, ce qu'il regrette d'autant plus qu'il est lui-même persuadé « que le rétablissement de l'intégrité de l'Église dépendra essentiellement de ce que l'Église orthodoxe a à nous apprendre ». D. N. E.

Problemi e Orientamenti di teologia dommatica, a cura della Pontificia Facoltà Teologica di Milano. Milan, Marzorati, 1957 ; 2 vol. in-8, XXXIV-960 p. et XVIII-1106 p.

Cet ouvrage expose l'état actuel d'un grand nombre de problèmes contemporains de la théologie dogmatique. Il comprend une présentation par le Card. Montini et quarante études particulières rédigées par des compétences, tant italiennes qu'étrangères. Le premier volume est entièrement dédié aux problèmes fondamentaux de méthode, d'apologétique,

d'Écriture, de tradition, d'évolution des dogmes, de théologie missionnaire, de science comparative des religions, d'œcuménisme et aux sujets annexes. Au second volume traitant plutôt des sujets proprement dogmatiques, on doit signaler les contributions excellentes du P. C. Fabro, C.P.S., *Il problema di Dio* et du chanoine Aubert, *Questioni attuali interno all'atto di Fede*. Nous ne voulons nous attarder ici qu'aux seules contributions à ouverture vers les systèmes théologiques (et philosophiques) non catholiques. Tous les articles se signalent par l'excellente vue historique, l'impartialité avec laquelle on a essayé de rendre les différentes positions et la richesse des renseignements bibliographiques. On s'étonne toutefois de ce que, dans toute cette collection qui cherche à élucider les problèmes modernes, on ne trouve que peu de références explicites à ce besoin si actuel de présenter, de rechercher l'aspect vital. Les problèmes exposés sans doute s'y réfèrent totalement, mais on a tendance à les traiter comme des difficultés « théoriques ». Est-ce parce que ces études sont destinées à des théologiens ou à des intellectuels déjà rompus à la théologie ? Il nous semble pourtant qu'un appel à certaines tendances communes à tous aurait éclairci les positions examinées, montré ce qu'elles possèdent de légitime et aurait fécondé nos propres recherches. Nous y insistons parce qu'il importe, dans nos contacts avec nos frères séparés, que nous nous rendions bien compte des légitimes aspirations, des exigences même qui leur ont fait accepter certaines doctrines dont nous combattons les conclusions logiques extrêmes, le faux fondement. Signalons l'article du prof. J. Vodopivec, *La Chiesa et le chiese*, excellente introduction à l'œcuménisme catholique, offrant en même temps une esquisse du mouvement œcuménique, de ses méthodes et mentalités, des directives pontificales et l'attitude à prendre par les catholiques vis-à-vis de l'œcuménisme non romain. On souhaiterait seulement que la réunion collective, bien que nommée, eût été traitée plus profondément. L'A., il est vrai, insiste sur l'aspect héroïque qu'une réunion individuelle peut avoir psychologiquement (vol. I. 535). Nous rencontrons ensuite un article du P. Schultze, prof. à l'Institut Oriental à Rome, *Teologia latina e theologia orientale* ; l'A. après un aperçu assez pessimiste, admet cependant qu'on peut y trouver « de nombreuses inspirations pour arriver à une théologie plus vécue et plus vivante, une théologie de l'intelligence et du cœur, intuitive, intégrale et universelle, trinitaire et christologique, profondément anthropologique et charismatique ». Le P. Burchard Neunheuser, de Maria Laach, présente un riche exposé sur le protestantisme en Allemagne ; le Rev. Humphrey J. T. Johnson, ancien aumônier des étudiants catholiques à Cambridge, caractérise très bien certaines attitudes de l'Église anglicane. Le prof. L. Giussani, du grand séminaire de Milan, parcourt les grands courants théologiques parmi les chrétiens américains de souche calviniste. Citons encore la contribution du R. P. Rouquette, rédacteurs *aux Études*, sur la situation du protestantisme en France. Non sans intérêt enfin pour le sujet que nous traitons, les articles de Leonardo Verga, *Il problema della Fede nell'Esistenzialismo*, c'est-à-dire dans l'existentialisme de Kierkegaard et son influence sur la théologie protestante (de Barth) et catholique actuelle ; du prof. Anton Vögtle, *Rivelazione e Mito*, qui prend la démythologisation de R. Bultmann comme sujet de discussion. C'est un signe réjouissant de voir présentées aussi amplement (vol. I, pp. 511-960) les tendances théologiques des autres dénominations chrétiennes dans un

livre théologique destiné à un public italien. La faculté de théologie de Milan et l'éditeur, le Dr. C. Marzorati ont fait preuve d'un profond intérêt œcuménique. D. J. E.

Humbert Bouëssé, O. P. — Le Sacerdoce chrétien. Textes et Études théologiques. Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 208 p.

On connaît les discussions de ces dernières années au sujet de l'épiscopat et du sacerdoce. Le manque d'une vue synthétique comme celle que propose ici le P. H. B. se faisait alors sentir. Progressant à partir du sacerdoce naturel par l'Ancien Testament jusqu'au Christ et jusqu'à l'épanouissement de son sacerdoce dans l'Église, l'A. montre partout le reflet et l'œuvre de l'unique sacerdoce du Christ d'après les textes de l'Écriture, des Pères et de saint Thomas. Quelques sous-titres ajoutés au texte très dense de ces méditations en auraient facilité la lecture. Bien des idées fécondes n'ont peut-être pas toujours été traitées aussi amplement qu'elle le méritaient, mais l'A. vise ici un public plus large que celui des théologiens. D. J. E.

Charles Journet. — La Messe, présence du sacrifice de la croix. Textes et études théologiques. Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in-8, 382 p.

Le sacrifice de la Croix étant la récapitulation de toute l'histoire du salut, l'A. en trace les grandes lignes avec une précision à laquelle n'échappe aucune distinction. Qualité qui lui permet de formuler l'essence du sacrifice de la messe comme présence du sacrifice de la Croix. Grâce à un examen sagace des différentes données du magistère, l'A. établit ainsi la parfaite unicité du sacrifice du Christ tout en maintenant le caractère sacrificiel de la Messe. — Cet ouvrage pourrait donner à nos frères séparés une idée plus acceptable de la doctrine catholique de la Messe. A plusieurs endroits toutefois le célèbre théologien se permet une présentation peu irénique et minimise peut-être trop la signification réelle des énoncés incriminés en s'arrêtant d'avantage sur le sens technique qu'ils auraient dans notre terminologie catholique (cfr spécialement la discussion de la position du prof. F. J. Leenhardt, p. 241-243). — Ce livre du reste excellent se recommande encore par son exposé clair et des citations d'auteurs les plus divers. D. J. E.

Dietrich von Hildebrand. — Wahre Sittlichkeit und Situationsethik. Dusseldorf, Patmos Verlag, 1957 ; in-12, 194 p., DM 13.80.

Se basant sur la littérature moderne, l'A. analyse les différentes attitudes dans la conduite morale. Il ne part pas d'une définition des normes de la vie morale, mais présuppose plutôt une ambiance dans laquelle celles-ci sont déjà stabilisées. Aussi revient-il sur l'opposition de la lettre et de l'esprit et sur la liberté, mais pousse en même temps jusqu'au fond de nos décisions morales : l'affirmation de notre être vis-à-vis du prochain et de Dieu. C'est ainsi que l'A. démontre l'erreur de ceux qui ne veulent accepter que des normes subjectives. — En mettant en lumière que seul l'amour peut être le principe fondamental, il parvient également à la conclusion que les normes juridiques, pour légitimes qu'elles soient, sont

loin d'épuiser l'aspect moral de nos actes. Celui-ci n'est pas indépendant de notre foi mais est enraciné dans la conscience que nous avons par la Révélation de notre attitude envers Dieu. D. J. E.

Hans Urs von Balthasar. — Dieu et l'homme d'aujourd'hui. Traduit de l'allemand par Robert Givord. (Coll. Présence chrétienne). Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in-12, 312 p., 96 f. b.

Karl Rahner. — Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui. Traduit de l'allemand par Robert Givord. (Même collection). Ibid., in-12, 59 p., 50 f. b.

Friedriech Heer. — Réalités et Vérités. Traduit de l'allemand par Claire Champollion et Armel Guerne. (Même collection). Ibid., in-12, 162 p. 54 f. b.

L'homme d'aujourd'hui, et qui se voit le maître de l'ensemble cosmique, doit se confronter avec Dieu qui l'appelle. La recherche de Dieu a toujours été poursuivie aussi bien dans le monde primitif que dans la pensée philosophique et le domaine des sciences naturelles et de l'anthropologie, telles sont les trois phases que distingue l'A. Le Dieu du chrétien contemporain ne peut plus être confondu avec les dieux et les démons de la nature. L'homme est engagé en toute responsabilité dans le dialogue avec son Créateur. Ce livre, réplique aux sciences modernes, est le développement du lumineux petit ouvrage *Schleifung der Bastionen* (*Irén.*, 1954, p. 346).

L'opuscule de K. Rahner, un des théologiens allemands les plus marquants, comporte trois études parues à l'origine en différents endroits : L'individu dans l'Église ; l'appel de la conscience, éthique de la situation et mystique du péché ; une métamorphose de l'hérésie.

Dans l'ouvrage de F. Heer, nous trouvons quatre études : l'héritage Europe ; la rencontre intérieure ; le christianisme européen ; le réalisme chrétien. Toutes quatre reflètent le souci constant de l'A. de rappeler aux hommes leur responsabilité vis-à-vis de Dieu à travers l'histoire. Notons surtout la première (*Das Experiment Europa*) « condensé » de toutes les idées maîtresses développées dans les nombreux autres volumes consacrés par l'A. à l'histoire de la spiritualité européenne. Le problème fondamental est la rencontre du christianisme avec le monde.

Le choix des auteurs démontre à lui seul la valeur de cette collection qui rend accessibles au public de langue française de précieux textes allemands. D. E. D.

Herbert Kelly. — The Gospel of God. Londres, SCM Press, 1959 ; in-12, 152 p., 10/6.

Le fondateur d'une congrégation religieuse anglicane d'hommes a écrit ce remarquable petit livre d'apologétique. Dans un style très dense et une langue ardue par sa familiarité même, il expose une pensée austère qui n'admet aucun compromis avec le vague, l'agréable, avec les slogans du jour (il s'agit de 1928, mais le livre reste actuel). Voici en bref l'argument : la qualité et la valeur de notre vie dépendent du but que nous pouvons y trouver, mais mon but ne peut être que mien, d'où 1) égocentrisme et 2) conflits d'idéaux. La petitesse de la vie humaine s'achève dans la désillusion et la mort. La fin ultime est Dieu mais les religions des hommes

ne sont que l'expression de nos idées de la cause dernière (Que fait Dieu ? Qu'a-t-il fait ? Voilà les questions que pose sans cesse l'A. Personne ne peut répondre à la première, mais il y a une réponse nette et claire à la seconde). Nous fuyons le réel pour chercher nos « valeurs » à nous — erreur. Le problème du mal : le mal se trouve enraciné en nous comme péché, c'est-à-dire volonté propre différente de la volonté du tout. Les deux pôles sont Dieu et moi-même ; le moi ne peut pas venir à Dieu mais Dieu est venu vers nous. La souffrance qui est la substance commune de la vie, Dieu l'a prise et l'a unie à Dieu. D. G. B.

Christos M. Enisleidis. — *Ὁ θεσμὸς τῆς νηστείας. Πίστις καὶ βίωμα τῆς Ἐκκλησίας. Ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου.* Athènes, Enoria, 1958-59 ; in-8, 223 p., 50 dr.

« Si votre justice – le jeûne, la prière et l'aumône — ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux ». Cet enseignement du Christ et l'état de la question en Grèce spécialement justifient largement ce livre sur l'institution du jeûne. Car les fidèles qui veulent sincèrement observer les lois de l'Église sur ce sujet, se trouvent souvent devant des problèmes et des dilemmes insolubles. L'A. veut donner aux fidèles les notions historiques et canoniques nécessaires et invite les Pasteurs de son Église à ordonner, clarifier et adapter la législation. Les canons et la tradition sur les jeûnes dans l'Église orthodoxe sont un des domaines où l'influence des ascètes et des moines s'est fait sentir profondément jusqu'à imposer aux laïcs un joug « très accablant et presque irréalisable de nos jours ». « Et malheureusement notre Église n'ose pas y toucher ou régler ces prescriptions. Peut-être parce que ses chefs ont cessé de croire à l'utilité de cette institution salutaire ? » D'après l'A. tous les jeûnes ont besoin d'une révision tant quant au nombre des jours de jeûne que quant à la façon de jeûner. Les dissensions et les incertitudes sur les trois carêmes mineurs sont déjà très anciennes et n'ont jamais reçu une réponse synodale catégorique et satisfaisante. Un essai de modification tentée par le patriarche Joachim III sous son deuxième patriarcat (1901-1912) a échoué à cause surtout de l'opposition des moines athonites. Au sujet du rapport entre la communion et le jeûne, l'A. relève à bon droit les contradictions entre les canons et la tradition dont voici l'exemple classique qui a eu des répercussions très vastes : « Pour pouvoir communier le dimanche, il faut jeûner la veille ; or les canons défendent de jeûner le samedi. Que faire alors ? » (p. 160). Les personnes qui ont pu s'entretenir avec les moines de l'Athos à ce propos, connaissent les conséquences très négatives de ce raisonnement. L'A. avoue avoir rencontré mainte aporie dans son exposé. Il insiste pour que son Église définisse sa position sur la question de la communion fréquente. « Oui ou non, le jeûne est-il exigé avant la communion et dans quelle mesure ? ». A la fin il expose l'imposition du jeûne comme *épitimion* (*kanónas*-pénitence) lors de la confession, usage introduit surtout par le kanonikón ou nomokánonon (attribué à saint Jean le Jeûneur) qui eut une si large diffusion. Il confond (p. 122 s. et 143) Saint Nicon le Metanoeite († 998) avec Nicon le Thaumastorite ou de la Montagne Noire, auteur de plusieurs écrits et qui vécut un siècle plus tard. Nous croyons que l'A. n'a pas voulu faire une œuvre scientifique; sa bibliographie s'est limitée à ce qui a été publié en Grèce. Dans ce do-

maine, comme en général dans la théologie ascétique, on constate que des termes latins, liés aujourd'hui à des usages latins et retraduits en grec, causent de véritables malentendus. D. I. D.

Il Monachesimo Orientale. Atti del Convegno di studi orientali che sul predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale, nei giorni 9, 10, 11 e 12 aprile 1958. (Orientalia Christiana Analecta 153). Rome, Institut Pontifical Oriental, 1958 ; in-8, 364 p., 5 doll.

Notre revue, 1958, 214-221, a déjà commenté ce Congrès sur le monachisme oriental « à peu près éteint dans l'Église catholique », et indiqué tous les titres des conférences données par des spécialistes. On en trouve ici le texte complet, à l'exception de celle du P. Simon sur les monastères coptes. Nous voudrions relever ici seulement quelques points de la conférence du P. Hausherr : « Spiritualité monacale et unité chrétienne » parce qu'elle vaut pour tous les temps et concerne immédiatement un des grands facteurs de la scission entre chrétiens. Le vénéré maître essaie de relever quelles vérités d'ordre spirituel on aurait dû accentuer davantage chez les moines pour contrebalancer les forces centrifuges innées dans la psychologie humaine, tant individuelle que sociale. Les moines, « ceux qui veulent faire leur salut », ont voulu simplement devenir des parfaits chrétiens. Dès les origines un danger a guetté le moine : qu'il se considérât, et devînt pour ses frères en Jésus-Christ, un séparé, un « pharisien », « un aristocrate de l'esprit, ou simplement un original, un être à part dont la vocation particulière, au lieu de ramener les baptisés au souvenir de leurs engagements, ne leur fournirait que l'occasion de s'en dispenser en leur faisant dire : Après tout, je ne suis pas moine ! » (p. 28). Ensuite les moyens, d'ordre souvent très palpables, prennent le pas sur le but tout spirituel. D'autre part, son comportement vis-à-vis de « l'hérétique » est exposé à aggraver, par zèle pour l'orthodoxie, le conseil de saint Paul à Tite (3, 10). L'apostolat et la théologie (comme science simple) lui étant prohibés, il peut se croire théologien au sens charismatique. « Le *doctus idiota* qu'il se fait gloire d'être ou d'être appelé à devenir, ne risque-t-il pas, à priori de se lancer de tout son amour pour Dieu, et de toute sa volonté de perfection dans une entreprise de zèle, dommageable à la véritable orthodoxie, dangereuse pour la paix et l'unité de l'Église ? » (p. 30). En d'autres termes : les moines ou leurs héritiers ne sont-ils pas, aujourd'hui comme en d'autres temps, une des principales causes de raidissement ou de durcissement de toutes les orthodoxies opposées entre elles ? Ne pourrait-on pas penser que, sinon l'origine, du moins l'extension et l'affermissement des dissidences tiennent souvent à une charité dépourvue de discrétion et à un zèle véritable, mais mal éclairé ? Le P. Hausherr en donne quelques exemples du passé. Espérons qu'un jour, pas trop lointain, il consacrera une étude approfondie à tous ces problèmes si graves de conséquences. D. I. D.

Archimandrite Maximos Daskalakis. — *Ἐγχειρίδιον ἐξομολογητικῆς.* Athènes, 1959 ; in-8, 211 p.

Ce Manuel d'exomologétique nous fournit les leçons que le Père Directeur de l'École ecclésiastique de Patmos y a données sur la confession.

Il est destiné à ses élèves pendant leurs études et il leur servira ensuite pour leur ministère comme catéchistes, prédicateurs ou pères spirituels. L'A. fait remarquer qu'il a utilisé les ouvrages des Occidentaux « qui ont une riche littérature dans ce domaine » et que les opinions des deux Églises s'identifient presque sur toutes les questions. Ainsi y retrouve-t-on indiqués les Cours de morale et de pastorale professés au séminaire de St. Sulpice (1949-51) que l'A. a suivis, avec beaucoup de leurs éléments, terminologie comprise. Dans un exposé succinct et clair, il traite successivement de l'histoire du sacrement de pénitence, de ses éléments, de la personnalité du père spirituel, du péché et de la confession des différentes classes de personnes. Les livres de ce genre étant rares ou inexistants, l'A. a pourvu à une réelle nécessité (cf. *Irénikon*, 1958, 264 et Cyrille Vogel, *La discipline pénitentielle dans l'Église orthodoxe de Grèce*, Revue des Sciences religieuses, 1953, 374-399). D. I. D.

Archimandrite Sofrony. — The Undistorted Image : Staretz Silouan, 1866-1938. Translated from the Russian by Rosemary Edmonds. Londres, Faith Press, 1958 ; in-12, 208 p., 18 /-

Archimandrit Sophronius. — Starez Siluan. Mönch vom Heiligen Berg Athos : Leben, Lehre, Schriften. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1959 ; in-12, 352 p., DM 34.

Ce livre, après son édition originale en russe et la version française, paraît maintenant en allemand et en anglais. On connaît son contenu : une première partie due à la plume de l'archimandrite Sofronij où celui-ci nous trace le peu que l'on sait de la vie du P. Siluan, et une seconde partie composée des écrits, souvent assez fragmentaires, de l'homme de Dieu, groupés sous des rubriques comme : De la connaissance de Dieu, l'Amour, la Volonté de Dieu et la liberté, la Paix et la grâce. Signalons la belle *Plainte d'Adam* inspirée sans aucun doute possible par les très belles pièces liturgiques du dimanche dit des « Laitages », le dernier dimanche avant le carême où est commémorée avec des accents pathétiques l'expulsion d'Adam et Ève de l'Éden. On peut certainement recommander ces conseils sages et pratiques à tout chrétien. « Contrains-toi au bien, mais apprends à connaître ta mesure ; cherche à savoir ce qui est profitable à ton âme. A l'un il peut être utile de prier davantage, à un autre de lire ou d'écrire ». D. G. B.

Gustave G. Thils. — Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique. Tielt, Lannoo, 1958 ; in-8, XVI-585 p.

Il n'y a pas si longtemps que les traités sur la sainteté, l'ascèse et surtout la mystique, abordaient ces domaines avec précaution et de préférence en latin, pour en réserver la connaissance à des théologiens. Le chan. Thils, professeur à la Faculté de Théologie de Louvain, rompt avec cette tradition et met ces problèmes à la portée des plus simples chrétiens. La sainteté, l'ascèse et la mystique sont en effet pour lui partie intégrante de la vie chrétienne et nous devons y tendre, sans cependant nous illusionner en croyant que nous atteindrons ici-bas la perfection qui est réservée au ciel. L'ouvrage témoigne d'une science théologique très approfondie et d'une très vaste expérience de la vie religieuse. La table des matières en tête du

volume est déjà un modèle de clarté : énumération de notions, mais bien rangées et qui recevront un court commentaire dans le corps du livre. La première partie est théorique et forme un petit traité de théologie ascétique ; la seconde un guide avisé pour organiser la vie intérieure et spirituelle. L'exposé, divisé en paragraphes courts, clairs, et bien agencés ne contient qu'un minimum de références scripturaires et patristiques ou de citations d'auteurs contemporains ; mais chaque paragraphe est terminé par une bibliographie sélectionnée permettant au lecteur d'approfondir les questions qui l'intéresseraient. Une table onomastique et une autre alphabétique détaillée par matières terminent le volume. — Signalons le chapitre sur la mystique, qui est concis et d'une grande pondération. On est heureux de trouver comme définition la plus générale des sacrements : « Des actes du Christ vivant » et d'en voir découler toute la doctrine de la sanctification des âmes. Le sacrement de pénitence est exposé en fin de volume et rattaché à la rémission des péchés, à la rédemption et à l'ordre du salut, ce qui lui donne un rôle important dans l'œuvre sacramentelle, sur lequel l'A. insiste avec raison. Puisse ce livre raviver le sens de la vie chrétienne, devenue, parfois, hélas, si routinière.

D. T. B.

Jean Gaudemet. — La formation du Droit séculier et du Droit de l'Église aux IVe et Ve siècles. (Inst. de Droit romain de l'Université de Paris, 15). Paris, Sirey, 1957 ; in-8, VIII-220 p., 17 NF.

Cette confrontation entre les sources du droit aux IVe et Ve siècles veut combler un vide dans les études d'histoire du droit. Elle ne le comble qu'en partie, puisque l'A. limite sa recherche aux sources du droit, tout en l'étendant cependant au droit de l'État comme à celui de l'Église. Il essaie enfin de déterminer leurs influences réciproques. Relevons, en ce qui concerne le droit séculier, les grandes différences régnant déjà alors entre l'Orient et l'Occident : c'est le cas au niveau législatif. Très généralement les constitutions sont propres à l'une ou l'autre des deux *partes* de l'*imperium* (principe de la spécialité de la législation). Cette divergence Orient-Occident est vraie encore au niveau de la doctrine ; dans celle-ci, les « différences » tiennent aux différences de la pratique que la doctrine incorpore ; la doctrine est plus concrète en Occident, plus spéculative en Orient (p. 104). Au chapitre du droit de l'Église, relevons que la qualification des conciles était encore à l'époque assez floue. Suivant Gaudemet, il faut attendre la fin du Ve siècle et le pape Gélase pour que se fasse jour l'idée qu'une approbation romaine est nécessaire pour qu'un concile soit un « *synodus bene gesta* ». Enfin, à ce moment, l'idée serait nette. Au paragraphe sur les conciles romains, la bibliographie en est restée à Roethe. Il y a du neuf depuis sur ce sujet (voir dans *L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, t. I, la contribution de dom Marot). L'A. entreprend finalement le relevé des influences réciproques des deux sphères du droit : à l'égard de la technique juridique, l'emprunt fait par l'Église au droit séculier est impressionnant. Même le *cursus* romain est adopté. L'A. juge abusif l'emploi que certains Pères font des notions empruntées pour formuler des dogmes et cite saint Ambroise à propos de la faute et du rachat. — Malgré quelques détails et quelques coquilles, l'ouvrage reste solide. La bibliographie suffisante, la clarté très didactique de l'exposé le recom-

mandent à ceux qui se penchent sur le problème de la formation du droit de l'Église. D. L. P.

Charles Munier. — Les sources patristiques du Droit de l'Église du VIIIe au XIIIe siècle. Thèse de doctorat en droit canonique présentée à l'Université de Strasbourg. Mulhouse, Salvator, 1957 ; in-8, 216 p.

Les collections canoniques du VIIIe au XIIIe siècle ont assimilé un certain nombre de textes patristiques. L'important ouvrage de M. Munier a pour but de les passer au crible. L'enquête se fait en deux temps : le premier vise les collections antérieures à Gratien, le second, le Décret (XIIe s.). L'A. fait d'abord le relevé des textes cités, examine ensuite leur objet et leur degré d'autorité. Parmi ses conclusions, signalons le peu de place occupée par les Pères grecs, l'importance de saint Augustin parmi les Pères latins, l'accroissement du nombre des textes consacrés à la primauté pontificale pendant la Réforme grégorienne. Quant au degré d'autorité des textes patristiques, jusqu'à Gratien, il égale celui des autres sources du droit. A partir de Gratien et plus encore chez les Décrétistes, la Papauté devient prépondérante. La valeur de cet ouvrage le rend désormais indispensable aux historiens du droit comme aux théologiens.
D. L. P.

Catholicisme allemand. (Coll. Rencontres, 45). Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-12, 560 p.

Cet ouvrage réunit une trentaine d'articles de valeur inégale donnant une bonne vue d'ensemble sur le sujet. La contribution de Peter Brunner mérite d'être signalée à part. Qu'attendent, se demande le professeur d'Heidelberg, les luthériens allemands des catholiques de leur pays ? En tout premier lieu, qu'ils vivent plus authentiquement leur catholicisme. Qu'ils respectent également le baptême des non-catholiques, baptême qui les incorpore au Seigneur (ajoutons, pour ne pas rester médiéval, et à son Corps visible). Que les catholiques renoncent enfin à imposer leur foi par les moyens qu'utilisent les puissances terrestres, car seule la libre prédication de la Parole peut faire triompher la vérité de l'Évangile. L'intolérance catholique reste donc le cauchemar des Réformés mais il est loin d'être à sens unique. L'A. espère finalement la conversion des catholiques à la Parole apostolique et à la doctrine luthérienne (ce dernier point ne peut évidemment pas trouver notre accord). Sous ces réserves, les requêtes luthériennes sont acceptables. Les catholiques non allemands pourraient, eux aussi, tirer grand profit de cette lecture. D. L. P.

Wolfgang Ritzel. — Fichtes Religionsphilosophie. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Neue Folge, Band V). Stuttgart, Kohlhammer, 1956 ; in-8, 200 p.

Cet ouvrage reçu récemment comme thèse d'habilitation par la Faculté de Philosophie de l'École technique de Brunswick, invite à une étude de la philosophie de la religion telle que Fichte l'a élaborée. L'A. le suit pas à pas dans son développement, qui se concentre surtout sur son interprétation de l'évangile johannique (p. 186 sv.). D. E. D.

S. L. Frank. — La Réalité et l'Homme. Métaphysique de l'Existence humaine (en russe). Paris, YMCA Press, 1956 ; in-12, 416 p.

Œuvre posthume du philosophe russe Frank, élaborée durant les quarante années de son exil en Europe occidentale et essai d'une philosophie religieuse de la position de l'homme devant Dieu : comment se présente la réalité de Dieu à l'entendement humain. D. T. B.

H. E. Hengstenberg. — Philosophische Anthropologie. Stuttgart, Kohlhammer, 1957 ; in-8, X-396 p., DM 24.

On avait pu dire du précédent ouvrage de H. E. H., *Der Leib und die letzten Dinge*, qu'il constituait comme un résumé de sa pensée philosophique. On serait gêné de le répéter ici si l'A. lui-même, dans sa préface, ne l'avait affirmé explicitement. L'idée de base de la philosophie de M. H. se résume en ceci : l'homme est un être condamné à choisir pour ou contre la « Sachlichkeit ». Cette « Sachlichkeit » il la définit comme suit : une attitude qui se tourne vers un objet pour lui-même (*um seiner selbst willen*, p. 9). Cette intuition, qui joue ici vraiment le rôle d'un fait primitif et irréductible, fut déjà développée par l'A. dans son ouvrage, *Christliche Askese* (Heidelberg, 1948), mais elle devient cette fois décidément la base de toute une vision philosophique de l'homme. Il débute par ce qu'il appelle une « phénoménologie » de l'homme. « Phénoménologie » dans le sens pauvre, je dirais presque vulgaire du mot, puisque l'A. en rejette expressément l'épistémologie. C'est une approche de l'essence de l'homme par une interprétation — qui ne manque d'ailleurs pas de conviction — des faits qui indiqueraient cette « Sachlichkeit ». L'A. passe ensuite à la métaphysique. Ce passage est effectué par la phénoménologie schelérienne de l'acte spirituel *(Wesensschau)*, qui mène à l'acceptation de l'esprit *(Geist)*. La pluralité de ces actes (hierarchisés) conduit à la constitution du soi *(Selbst)*, qu'il distingue, en complétant Scheler, du moi *(Ich)* comme unité biologique. — De ces premières parties du livre on retiendra surtout la détermination de la temporalité propre à l'acte, qu'il appelle « Überzeitlichkeit » et l'affirmation de l'unité et de la réalité de l'acte, conditions *sine qua non* de toute métaphysique. Une troisième partie traite de la métaphysique du corps *(Leib)*, et de son information *(Überformung)* par l'esprit. Leur rapport est éclairé par l'application au corps de la structure verbale *(worthaft)*. Tout ce chapitre, que nous ne pouvons résumer ici, mérite pourtant l'attention. Sa valeur principale est de fonder la possibilité de l'unité de la personne humaine, dont traite la quatrième partie, tout en donnant une actualité propre à l'élément matériel, qu'il dit « chtonique ». C'est cette unité de la personne humaine qui préoccupe surtout l'A., et qui doit fonder la responsabilité de l'homme devant les choses. Il doit remplir *(erfüllen)* le sens personnel de sa vie dans une décision, qui forcément ne peut être que « sachlich » ou « unsachlich ». L'homme est un être voué à la décision. D. S. B.

Gustav Siewerth. — Ontologie du langage. Préface de Brice Parain. Texte français, introduction et notes par Marc Zemb. (Coll. Textes et Études philosophiques). Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in-8, 187 p., 104 f. b.

Voici une étude d'un philosophe néo-thomiste sur la parole et l'image, spécialement en relation avec la critique de l'aperception. C'est un grand mérite du traducteur que d'avoir donné une introduction et des notes destinées à faire mieux comprendre le langage philosophique allemand. Intéressante comparaison entre le français et l'allemand au point de vue de leur valeur métaphysique. D. E. D.

Gustav A. Wetter. — Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Vienne, Herder, 4e éd. 1958 ; in-8, XII-693 p., 180 Sch.

La valeur scientifique et l'importance de l'ouvrage ne sont plus à établir. La première édition a été publiée en italien l'année 1947 par les soins d'une maison communiste de Milan (*Irén.*, 1951, p. 261). Une édition allemande remaniée a paru en 1952, suivie de celle de 1953 et 1956 et enfin après un nouveau remaniement encore la présente édition de 1958 qui devait tenir compte des décisions du XXe Congrès du Parti Communiste russe de février 1956. L'édition italienne louait le savant professeur de l'Institut Oriental de Rome pour la clarté et la pénétration de la doctrine matérialiste, celle de 1958 a été l'objet de violentes critiques dans la presse soviétique et principalement dans le livre de G. Klaus, *Jesuiten, Gott, Materie*, paru quelques mois avant celle-ci. La partie historique s'étend sur 250 pages environ, la partie doctrinale sur quelque 400 ; les critiques de l'A. sont formulées au cours de l'exposé et de façon succinte. La bibliographie (pp. 645-669), indique en majeure partie des livres et des articles russes publiés en Russie depuis la révolution et après la dernière guerre, ce qui montre avec quel soin et quelle ampleur l'A. a tenu à se documenter. — La partie historique montre l'origine et le développement du matérialisme dialectique en remontant jusqu'à Hegel, et en passant par Feuerbach, Marx, Engels, Lénine et Staline, jusqu'au manuel rédigé par plusieurs philosophes sous la direction de G. F. Aleksandrov en 1954 et déjà jugé insuffisant par les chefs du Parti. L'opinion finale de l'A. (il ne dit pas sa certitude) est que « la philosophie soviétique contemporaine ne contient plus beaucoup de dialectique authentique, mais est plutôt un évolutionnisme naturaliste enrobé dans une terminologie dialectique » (p. VII). Les événements des deux dernières années sont en train de lui donner raison. D'une part le matérialisme dialectique n'a pas trouvé une confirmation éclatante dans les dernières découvertes scientifiques, malgré les recherches des savants russes. D'autre part la *Courte histoire du Parti communiste mondial* (1938) pour laquelle Staline lui-même avait rédigé un exposé de la théorie du matérialisme dialectique et historique qui dans les années suivantes avait été publié à part comme une doctrine définitive et intangible, a été remplacée après la mort de Staline par le manuel élaboré sous la direction d'Aleksandrov. Ce dernier ouvrage, qui groupe les contributions de plusieurs membres de l'Institut de Philosophie de Moscou, devait mettre la doctrine philosophique officielle mieux en harmonie avec les idées de Lénine. La rédaction de ce manuel a pris quatre ans. Depuis, Aleksandrov n'est plus président de l'Institut de Philolophie et en 1958 a paru un nouveau recueil d'études sur le matérialisme dialectique intitulé : *Les fondements de la philosophie marxiste* (Moscou, 1958), qui marque un retour plus accentué à la dialectique de Hegel, dont la logique

avait été anathématisée comme trop spiritualiste. Au milieu de pareilles fluctuations d'idées et des contradictions idéologiques qu'elles entraînent inévitablement, il n'est pas facile de déceler les principes qui sont à la base de la doctrine philosophique communiste, surtout lorsque les chefs du Parti affirment que la philosophie n'est pas destinée à rechercher la vérité mais à être une arme idéologique dans la lutte des classes. Le mérite de l'A. est d'avoir, malgré ces difficultés, déterminé les étapes principales d'une pensée perpétuellement changeante et d'avoir pu leur donner un jugement de valeur. Si les exposés soviétiques du matérialisme dialectique sont éphémères au gré de la politique, l'ouvrage du R. P. Wetter restera longtemps encore une somme de la pensée russe à la recherche d'une philosophie créatrice et accessible aux nouvelles générations d'étudiants dans les Universités de l'URSS. D. T. B.

Eva-Maria Hamm. — Grammatik zu Sappho und Alkaios. (Coll. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrg. 1951, Nr 2). Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-4, 234 p., DM 44,50.

L'ancien dialecte lesbo-éolique avait été traité jusqu'à présent dans les grammaires dialectales de R. Meister (*Die griechischen Dialekte*, 2 vol., Göttingen, 1882-1889 ; t. I, p. 3 sv.) de O. Hoffmann (*Die griechischen Dialekte* in ihrem historischen Zusammenhange mit den wichtigsten ihrer Quellen dargestellt, 3 vol., Göttingen, 1891-1898 ; t. II, p. 129 et sv.), et de Fr. Bechtel (*Die griechischen Dialekte*, 3 vol., Berlin, 1921-1924 ; t. I, p. 3 sv.). Le présent ouvrage est une étude exhaustive de ce dialecte ; il étudie la phonétique, la formation et la composition du mot, la flexion nominale et verbale. Il ne s'agit pas seulement d'un relevé des formes, mais d'une étude approfondie dans les perspectives de la grammaire historique. Ce nouvel examen était justifié aussi du point de vue des sources, depuis qu'un assez grand nombre de fragments de papyrus ont été découverts. Un précieux index de mots vient s'y ajouter ; son avantage méthodique est de donner un signe spécial aux mots qui se trouvent chez Homère et un autre signe aux mots qui sont témoignés dans les fragments de papyrus. Un désavantage pratique de cet index est certainement la façon compliquée de renvoyer au texte. En effet l'A. renvoie à un texte éparpillé en plusieurs éditions, alors que depuis quelques années il existe l'édition complète, sérieuse et commode de E. Lobel et D. Page (*Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford, 1955 ; v. *Irénikon*, t. 28 (1955), p. 237). Cela tient au fait que l'A. avait achevé son manuscrit déjà en 1952. On pourra cependant se référer à l'édition Lobel-Page grâce aux tables de concordance des éditions et à l'index des mots qu'on y trouve.

D. G. B.

T. B. L. Webster. — From Mycenae to Homer. A Study in Early Greek Literature and Art. Londres, Methuen, 1958 ; in-8, XVI-312 p., ill., 30/–.

Ce livre, tout bourré qu'il soit de renseignements techniques et minutieux se rapportant à tel et tel objet d'art archéologique, parvient malgré cela à être vraiment éclairant même pour un lecteur qui n'est nullement

spécialiste. Michael Ventris avait réussi en 1952 à déchiffrer l'écriture dite « linéraire B » conservée sur des tablettes de l'époque mycénienne (Knossos et Pylos). Cette découverte révéla que la langue de Mycènes et de sa civilisation était bel et bien le grec. Le professeur W. par conséquent, commence par étudier les cadres généraux de la société humaine au IIe millénaire av. J.-C., replace l'art mycénien dans ce cadre (emprunts et influences mutuels minoens, ugaritiques, mycéniens). De l'art plastique il passe à la poésie soulignant de façon très instructive tout ce que l'on peut trouver de renseignements sur l'un en bien étudiant l'autre. La thèse est donc que l'Iliade et l'Odysée sont remplies de souvenirs très anciens — et par le fait même souvent mal compris ou plus ou moins déformés — qui remontent au moins à cette époque de la civilisation mycénienne. La genèse de ces grands poèmes se comprend dans le cadre de prospérité renouvelée et d'essor culturel que nous révèle par ailleurs la révolution qui affecta l'art athénien entre 1100 et 800. L'A. n'omet aucun des aspects de la vie et de la pensée humaine et consacre une large place à étudier l'évolution des conceptions religieuses. Son livre est certainement destiné à marquer une étape dans les études de la Grèce antique et de la question homérienne. D. G. B.

Reino Hakamies. — Glossarium Latinitatis Medii Aevi Finlandicae. (Documenta historica quibus res nationum septentrionalium illustrantur edidit Academia Scientiarum Fennica, X). Helsinki, 1958 ; in-8, XVI-188 p., 900 mk.

On est heureux de saluer cet indice de l'intérêt porté aux études latines et à l'histoire nationale finlandaise. Dans ce petit glossaire, les explications sont données en finnois, suédois et français. L'ouvrage appelle certaines remarques : nous ne comprenons pas bien pourquoi *v*, *u*, *W*, *V* figurent tous entremêlés, ni pourquoi, après avoir décidé d'employer l'orthographe classique, on lit : *uespera*, *via*, *uiam*, *uiaculum*, *uiaticum*, ni non plus pourquoi *iehennalis* est donné sans commentaire au lieu du *gehennalis* normal. Puis vient le chapitre des significations : *abrotonicum* signifierait « vin d'aurore » ; peut-être bien, mais qui sait ce que c'est ? en tout cas pas le petit *Larousse*. S'agirait-il par hasard d'absinthe ? Pour *historia* nous lisons : « les leçons et les parties chantées de l'office ou bien seules les premières ou les dernières ». La citation cependant laisse supposer que *historia* a ici sa signification normale, courante, d'une suite de répons (« parties chantées de l'office ») à intercaler entre les leçons des nocturnes de matines. *Stola* est dit être une « étole » ou plus explicitement en suédois : « bindel... som går över axlarna till knäna » et la citation est : *fulget stola glorie*, où le sens est très certainement celui, très classique dans le latin liturgique, de « robe » ou « vêtement ». *Utpute* (= *utputa*) est donné comme équivalent à « en effet, notamment ». Normalement c'est plutôt « comme, par exemple », et dans la citation le mot est employé pour « en tant que ». *Singularis* est dit « sanglier », mais c'est *singularis ferus* (ps. 79) qui a cette signification (cfr citation) ; de même ce n'est pas *clericus* qui désigne un « curé de paroisse », mais bien le *parochialis clericus* de la citation. Ce travail, pourtant très probre, montre très clairement combien les érudits négligent la langue d'Église, et cependant elle a eu son importance dans le développement de la langue et de la littérature latines. D. G. B.

II. — HISTOIRE

Giulio Basetti-Sáni, O. F. M. — Mohammed et saint François. Ottawa, Commissariat de Terre-Sainte, 1959 ; in-8, 284 p.

Le danger que fit courir l'Islam à la chrétienté provoqua en retour une hostilité endémique et persistante à son égard. Depuis le VIIe siècle, tous les théologiens célèbres se sont fait un point d'honneur de polémiquer contre l'Infidèle. Saint François représente un courant opposé et résigné (à côté, ô paradoxe ! de Grégoire VII). Témoignage de la vie chrétienne, prédication, telles sont ses armes contre l'Islam. Il alla pourtant, selon son biographe, jusqu'à offrir l'ordalie aux musulmans mais elle n'eut point lieu. Les stigmates seraient, suivant l'A., l'acceptation du martyre que le Poverello avait, en vain, tenté de subir chez les musulmans. D. L. P.

G. Valetas. — *Μελέτιος Πηγᾶς. Χρυσοπηγή. Εὐαγγελικῆς διδασκαλίας περίοδος. 'Ανέκδοτοι λόγοι γραμμένοι στὰ 1586-1587 καὶ ἐκφωνημένοι στὸ ναὸ τῆς Χρυσοπηγῆς καὶ Παμμακαρίστου Κωνσταντινουπόλεως* (*κατὰ τὸν 'Αθηναϊκὸν κώδικα*). Athènes, *Πηγὴ 'Ορθοδόξου Βιβλίου*, 1958 ; in-8, 439 p.

Meletios Pigas, né en Crète en 1550 et mort comme patriarche d'Alexandrie (1590-1601) était connu jusqu'ici surtout comme polémiste anti-latin et par ses relations avec les protestants allemands desquels il espérait un soutien efficace dans ses luttes contre la propagande catholique en Orient. Par cette édition d'un choix de 30 sermons d'après un manuscrit du séminaire théologique de l'université d'Athènes, M. Valétas nous le fait connaître comme un prédicateur de qualité, vivant, tout proche du peuple. Ces sermons furent prononcés dans les églises de la Pammakaristos, enlevée au patriarcat en avril 1586 pour devenir la Fetiyeçami ou Mosquée de la Victoire, et dans celle de la *Chrysopigi* à Galata lors du premier séjour à Constantinople. Appelé d'Alexandrie en Russie par le tsar, il fut retenu à Constantinople par le patriarche Jérémie Ier et y resta trois ans (1585-1588). On possède de lui un double *kyriakodromion* (sermonnaire pour les dimanches), en tout plus de 100 homélies. Leur grande caractéristique est bien le fait qu'il s'adresse, comme il l'écrit lui-même à Martin Crusius, au *populo populariter*. Ce n'était pas l'habitude du temps où le *logiotatismos* dominait chez le clergé qui prêchait ou plutôt lisait des sermons anciens sans guère se soucier s'ils étaient compris par les fidèles. Pigas, au contraire, y ajoute même pas mal de particularités de son idiome crétois. Dans son introduction écrite en *dimotiki* d'aujourd'hui, M. Valétas nous décrit la personnalité du futur patriarche et son rôle historique comme ethnarque. Il se plaint amèrement de l'indifférence qu'on lui témoigne en Grèce. Il fait remarquer que les protestants et les catholiques ont exercé une grande influence sur l'Église orthodoxe quant à la nécessité de la prédication, sa forme (une plus grande simplicité) et spécialement quant à la langue. Pigas lui-même avait étudié à Padoue. On est un peu étonné de lire que Nicéphore Paraschis, l'exarque patriarcal en Pologne, y ait subi une mort de martyr de la part des Jésuites (p. 36). Renvoyons l'éditeur à O. Halecki, *From Florence to Brest*, p. 405 ss. De même l'orthographe

de certains mots est spécial, à commencer par l'*ΑΝΑΣΤΥΑΩΣΕ* sur la page du titre au lieu d'*ΑΝΑΣΤΗΑΩΣΕ*. Un glossaire détaillé se trouve à la fin du volume. D. I. D.

Joseph Gill. — The Council of Florence. Cambridge, University Press, 1959 ; in-8, 454 p., 47/6.

L'Institut Oriental de Rome a fait accomplir un progrès considérable aux sources relatives au Concile de Florence, et le P. Gill lui-même en a édité naguère les Actes grecs. Aussi l'A. peut-il nous en donner la première histoire, basée sur des sources critiquement éditées. Le concile qui porta un coup décisif au conciliarisme, mit également en veilleuse la réforme si nécessaire de l'Église mais réalisa à titre principal une union brève, quoique loyale, entre les hiérarchies d'Orient et d'Occident. C'est la sincérité de l'union ainsi réalisée qui se dégage des pages du P. G. qui, par là, contredit directement la thèse assez largement accréditée aujourd'hui non seulement chez les Orthodoxes mais chez beaucoup de catholiques. Remarquons en passant que l'art du narrateur se donne libre cours à propos des à-côtés du concile et de ses entractes, ce qui rend au surplus la lecture de l'ouvrage très agréable. L'A. consacre un premier chapitre à un survol rapide des relations entre les deux Églises depuis Constantin. Il traite ensuite, dans les deux suivants, des négociations avec les Grecs sous Martin V et surtout sous Eugène IV, jusqu'à leur arrivée, car ceux-ci, en fin de compte, préférèrent le pape à l'assemblée conciliariste de Bâle, laquelle donnait lieu d'ailleurs à des épisodes mouvementés. Ayant décrit le pittoresque des scènes d'accueil à Venise et à Ferrare, l'A. entame les controverses dogmatiques, après avoir précisé l'attitude des princes vis-à-vis du concile. Il consacre environ 150 pages à la question majeure du *Filioque* : l'« addition » à Ferrare, où Cesarini finit par convaincre Bessarion ; la question dogmatique à Florence, où, après des discussions sans résultat entre Jean de Raguse et Marc d'Éphèse à propos des Pères grecs, Jean introduisit dans les débats des textes des Pères latins. C'est ainsi que le principe, alors universellement admis, de l'harmonie des Pères entraîna la conviction des Grecs, sur le problème alors crucial du *Filioque*, à l'exception de Marc qui rejeta les Pères latins. L'A. insiste abondamment sur ce point, bien plus décisif à ses yeux que les causes extérieures au débat. Dès lors les autres sujets de divergence (purgatoire, Eucharistie et même primauté) furent résolus sans trop de difficultés, les Latins étant considérés par les Grecs comme orthodoxes sur la question jugée alors capitale. L'A. précise ensuite avec tous les détails nécessaires que c'est l'agitation orchestrée par Marc d'Éphèse, jointe à l'impréparation des esprits à Constantinople — seule la hiérarchie et l'Empereur étant unionistes — ainsi que les contrecoups du désastre de Varna qui amenèrent la rupture d'une union fragile. On pourrait se demander si aujourd'hui le principe de l'harmonie des Pères s'imposerait encore à tous les esprits. Rédigé par l'un des meilleurs connaisseurs des sources et du contexte historique du Concile, cet ouvrage mérite de demeurer pour longtemps un classique en la matière. — Ajoutons que le P. Gill a précisé certains points relatifs au Concile dans plusieurs articles. Une contribution remarquable donnée à la *Civiltà Cattolica* (juillet 1959, p. 47-58) souligne le fait qu'à Florence les évêques grecs ont été considérés

comme juges de la Foi, non point comme certains l'ont prétendu, à partir seulement de la signature du décret d'union, mais dès l'ouverture du concile, et donc dans tous les débats conciliaires. C'est dire que l'on tenait les deux Églises comme également habilitées avant l'union formelle à se prononcer sur l'objet de leurs litiges. D'autres articles disséminés dans la revue *Unitas* nous donnent un portrait des principaux protagonistes de l'assemblée unioniste. D. H. M.

Paolo Lamma. — Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bizanzio e l'Occidente nel secolo XII. (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Studi storici. Fasc. 14-18 et 22-25). Rome, Palazzo Borromini, 1955 et 1957 ; 2 vol. in-8, XVII-320 et IV-344 p., 4.500 et 3.600 lire.

Le professeur Lamma nous présente ici une étude magistrale sur le problème des rapports politiques, culturels et religieux entre l'empire byzantin et l'Occident, représenté surtout par l'empire germanique, l'État pontifical, les Normands de Sicile et les républiques maritimes italiennes. Entre eux toutes les combinaisons se réalisent avec deux constantes : la double hostilité entre les Normands, les envahisseurs d'un côté, et les Byzantins et Venise de l'autre ; ensuite il y a les heurts répétés entre l'Église de la réforme grégorienne et l'empire germanique des Hohenstaufen, la domination de fait de la Méditerranée par les Croisés et l'influence culturelle de l'Orient byzantin sur les forces augmentées de l'Occident. La vieille théorie de l'unité de l'empire romain était encore mise en avant par les Byzantins et tout ce qui a été fait contre elle, leur apparaît comme usurpation politique et ecclésiastique. La nostalgie de l'union religieuse subsiste également, surtout en Occident où on cherche à en sauver la possibilité. Peu de phénomènes historiques ont trouvé une interprétation aussi radicalement opposée en Occident et en Orient que les Croisades ; il semblerait que les différences et les équivoques accumulées que les rencontres entre les deux mondes provoquaient à chaque instant sur une échelle restreinte, aient atteint leur apogée, quand pour la première fois entrent en contact non plus les individus, mais les masses. L'union des Églises, qui fut la préoccupation constante des Comnène, s'est heurtée à l'impossibilité qu'eurent les Byzantins à comprendre et à accepter l'esprit de la réforme grégorienne. Les empereurs entrevoyaient la perspective de jouer encore une fois le rôle de défenseur de l'Église romaine ; c'était pour eux aussi l'occasion de renouveler leur prétention à la couronne de l'unique empire des Romains : l'unique façon d'établir l'unité voulue de Dieu résidait pour eux dans l'harmonie entre l'Église unique et l'empire unique. Cette politique de rapprochement, sans bases profondes dans le peuple, sera suivie de la réaction bien connue et violente sous les Ange et d'une catastrophe dans les rapports où les biens culturels seront pris et pillés par la main forte. Auparavant deux empereurs rivaux, Manuel Comnène et Frédéric Barberousse Ier ont dominé la trame de cette histoire si passionnante, dont l'A. nous a donné un récit circonstancié et une interprétation fondée toujours sur les sources. Un index des noms propres accompagne chaque volume ; les textes grecs cités auraient eu besoin d'une petite révision. D. I. D.

H. C. Porter. — Reformation and Reaction in Tudor Cambridge. Cambridge, University Press, 1959 ; in-8, XII-462 p., 52/6.

Le rôle de premier plan joué par Cambridge durant tout le XVIe siècle justifie pleinement la présente étude consacrée à certains aspects de la vie de la célèbre université, si affectée par les remous de cette période agitée. Cet ouvrage d'une érudition agréablement dispensée, comporte trois parties très différentes : la première nous mène des débuts du siècle à 1559. L'A. y décrit avec charme l'université aux premiers temps de la chancellerie de Fisher et les transformations profondes que subirent alors les collèges, les bâtiments et certaines institutions, mais surtout il insiste par la suite sur les changements encore plus importants qui affectèrent la mentalité et les études en raison du développement de l'humanisme, spécialement à l'occasion du séjour d'Érasme. Puis il nous fait assister à l'extension progressive du mouvement réformé dans les collèges, jusqu'à l'apogée sous Édouard VI avec l'enseignement théologique de Bucer et de ses émules et les conséquences qui en découlèrent. Mais la réaction survint sous Mary et le changement de personnel entraîna l'exil d'environ quatre-vingts universitaires dont l'A. nous donne la liste par collèges, avec des commentaires. Sous Elizabeth, Cambridge allait devenir rapidement le centre de l'agitation puritaine. L'A. consacre sa seconde partie à décrire en détails les rivalités des factions dans les collèges, auxquelles préluda la rébellion de W. Fulke et de ses partisans à St John's en 1565, à propos de surplis. Ces désordres se doublèrent de conflits de compétence entre diverses juridictions extraordinaires et surtout universitaires, dans ce dernier cas en liaison avec l'opposition aux nouveaux statuts de 1570 imposés par Whitgift. Les troubles ne cesseront qu'après une dernière flambée à St John's sous la maîtrise de Whitaker. L'A. nous repose de certaines pages inévitablement fastidieuses de ces derniers chapitres en évoquant la pastorale édifiante et la dévotion de pasteurs puritains éduqués par cette *Alma Mater*. Puis, dans sa troisième partie, il passe à la théologie de la Grâce. Cambridge fut aussi vers 1590 le centre de la réaction aux doctrines calvinistes en ces matières. Aux thèses de W. Perkins de Christ's dans sa célèbre *Golden Chain*, ce concentré anglais de l'Institution, comme aussi à celles des milieux calvinisants l'A. oppose la doctrine des formulaires officiels et prépare ainsi son lecteur aux démêlés de W. Barrett à la suite de son fameux sermon du 29 avril 1595. Pour cet exposé chronologique, M. H. P. fait usage d'un manuscrit de Trinity dont Strype n'avait publié que des fragments et qui contient des lettres inédites de Whitgift. On en vient ainsi tout naturellement à l'examen des Neuf Articles de Lambeth dans leur deux rédactions. Enfin sont retracées les réactions à cette nouvelle bombe que fut le sermon de P. Baro le 12 janvier 1596. L'ouvrage se termine par l'exposé des doctrines d'Andrewes, alors master de Pembroke et d'Overall, successeur de Whitaker comme *Regius professor*, théologiens axés sur la *Via Media* qui ira se développant au XVIIe siècle.

D. H. M.

Paul A. Welsby. — Lancelot Andrewes, 1555-1626. Londres, S. P. C. K., 1958, in-8, 298 p., 25/–

Jusqu'ici malgré les quelques travaux récents consacrés à Andrewes, il n'existait pas de biographie moderne et complète du personnage. L'A.

comble cette lacune avec érudition et originalité. L'existence d'Andrewes fut assez routinière, aussi l'A. abandonne-t-il, pour la partie centrale de son ouvrage, l'ordre chronologique qu'il avait suivi dans la période de formation de son héros, et distribue-t-il alors sa matière selon les divers aspects de l'activité de l'évêque *scholar :* la controverse romaine, les relations avec les protestants continentaux, le prédicateur et le courtisan, enfin les affaires ecclésiastiques et temporelles. Après un chapitre sur les dernières années, l'A. émet des réflexions sur la personnalité d'Andrewes. A ce propos, sans vouloir douter de la noblesse de sa vie privée il met une sourdine aux éloges des prédécesseurs : il relève les faiblesses de l'évêque dans sa vie publique qu'il attribue au manque d'engagement du *scholar* et aussi à l'adulation dont en partisan extrême de la royauté de droit divin, il fit preuve à l'égard de Jacques I[er]. Dans son premier chapitre, M. W. a une bonne discussion sur le « puritanisme » d'A. à Pembroke College en liaison avec le sabbatarianisme de son Catéchisme. Les pages précises consacrées aux protestants continentaux, en particulier aux relations d'A. avec Casaubon, Grotius et les Arminiens nous semblent particulièrement dignes d'être relevées dans cette revue. Le chapitre concernant le prédicateur et le courtisan contiennent de bonnes mises au point. On s'étonnera cependant de ne trouver aucune mention de l'ouvrage objectif de Maurice F. Reidy, S. J., *Bishop Lancelot Andrewes, Jacobean Court Preacher* paru en 1955. L'article de J. B. Mozley dans le *British Critic* est de janvier 1842 et non 1845 comme il est indiqué par deux fois, la revue ayant d'ailleurs cessé à cette date.

D. H. M.

F. R. Bolton. — The Caroline Tradition of the Church of Ireland, with particular Reference to Bishop Jeremy Taylor. (Church Historical Society). Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-8, 340 p., 45 /–

L'Église anglicane d'Irlande est généralement considérée comme *Low Church* et l'on ne pense guère à sa tradition caroline, bien que Bramhall et Taylor soient les plus typiques des Carolins. L'A. consacre ses recherches à cette tradition, mais en réalité l'exposé va d'Ussher à W. Palmer (de Worcester) et l'on eût souhaité parfois plus de précisions sur ce que M. B. entend par « Carolins ». Une sorte de large introduction replace tous ces théologiens dans un contexte historique assez complexe. A noter que l'Église d'Irlande adopta en 1634 certains canons laudiens en matière liturgique. Le corps de l'étude est divisé en trois parties. La première traite de doctrine : les principes (Écriture et tradition), le ministère (valeur de l'épiscopat), enfin les sacrements (baptême et eucharistie auxquels s'adjoignent confirmation et pénitence). En ce qui concerne Ussher, Bramhall et surtout Taylor, l'A. fait des citations assez amples. La valeur œcuménique de cet ouvrage y eût gagné si l'A. avait, à l'occasion, redressé certains jugements carolins sur le « romanisme », trop liés à leur époque, surtout en ce qui concerne des questions de fait. Dans la seconde partie l'A. passe à la liturgie elle-même et à ses caractéristiques, carolines au moins au sens large. Il étudie un certain nombre de détails concrets concernant la célébration des principaux offices du *Prayer Book.* Enfin la troisième partie envisage l'ameublement des églises, d'après des informations parfois assez fragmentaires. L'A., complétant ainsi les études d'Addleshaw et Etchells, reconstruit un idéal sobre et digne, réalisé en fait à des degrés divers, et

qui demeure par là souvent assez « évangélique ». Enfin une section supplémentaire et qui est à l'origine de toutes ces recherches analyse un office non consigné dans le *Prayer Book :* la consécration d'une église, rituel datant de 1666, véritable fruit du carolinisme. Selon la démonstration donnée en ces pages, l'auteur en est précisément Jeremy Taylor. On admirera ces textes donnés en appendice, qui reflètent la piété anglicane du XVII[e] siècle, dont Taylor est considéré à juste titre comme l'un des meilleurs interprètes. Il serait intéressant de comparer la doctrine eucharistique de ces Carolins avec celle que vient d'exposer le Frère Yves Emery de Taizé dans *Verbum Caro* n° 51, pour les Réformés français de la même époque, chez qui les réflexions jaillies de la controverse n'ont pas eu d'écho dans la liturgie. L'ouvrage utile et attachant de M. B. aurait mérité une bibliographie systématique. D. H. M.

W. Jardine Grisbrooke. — Anglican Liturgies of the Seventeenth and Eighteenth Centuries. (Alcuin Club Collections, 40). Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-8, XVI-392 p., 42/–

La liturgie eucharistique anglicane du type 1552 est apparue rapidement insuffisante à certains *High Anglicans* des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Ce sont les divers essais tentés pour revenir à des usages plus conformes à la tradition qui font l'objet de cette étude très remarquable. L'A. fournit en premier lieu un commentaire historique, doctrinal et liturgique très précis et très riche des textes qui sont publiés par la suite — certains pour la première fois de façon critique — selon l'ordre chronologique, depuis la liturgie écossaise de 1637 jusqu'à celle de 1764 : deux liturgies qui ont eu une postérité dans les provinces de la Communion anglicane. On passe ainsi de la liturgie conservatrice de 1549, qui dérive de celle de Rome, à des modèles orientaux. En effet, si la liturgie écossaise de 1637, à propos de laquelle M. G. reprend la thèse de G. Donaldson (cfr *Irén.*, 1955, p. 479), la liturgie publique de E. Stephens et celle de W. Whiston s'inspirent à divers degrés de la première liturgie d'Édouard VI, par contre les autres suivent des modèles antiochiens, surtout pour l'anaphore : Jeremy Taylor, s'attache à S. Jacques : la 2[e] et 3[e] liturgie de E. Stephens semblent imiter de manière très personnelle les *Constitutions Apostoliques*, celle de Henley reprend des fragments des *C. A.* ; la liturgie des *Nonjurors* de 1718, que l'A. montre en relation avec les intéressantes conceptions eucharistiques de J. Johnson (*The Unbloody Sacrifice*, etc.) conserve les préfaces du *Prayer Book*, mais suit S. Jacques avant l'Institution et les *C. A.* après. La liturgie des *Nonjurors* de 1734 abrège ce dernier document. La liturgie du grand liturgiste Th. Rattray (1744) est en grande partie une pure traduction de S. Jacques. Enfin la liturgie écossaise de 1764, influencée par les *Nonjurors* et d'où dérivent la liturgie écossaise actuelle et celle des U. S. A., reprend intégralement le *Prayer Book* mais disposé selon l'ordre antiochien. Nous ne ferons qu'une légère critique à cette excellente publication, qui se trouve être le témoignage d'une odyssée spirituelle : C'est précisément que l'A. n'ait pas suffisamment indiqué les sources et la relation exacte de ces productions à leurs modèles orientaux. Pour prendre un exemple, p. 24 on ne soupçonnerait guère le contact étroit entre l'anaphore de Taylor et celle de saint Jacques et l'on ne peut apprécier les légères modifications introduites, dont certaines ont une

portée doctrinale. On est heureux d'apprendre que M. G. prépare un important ouvrage sur la doctrine et le culte des *Nonjurors*. Plusieurs coquilles : p. 52 la liturgie de Stephens est « electric » au lieu d'« eclectic » ! Les œuvres de Johnson sont données p. 72 et non p. 76-7. D. H. M.

P.-A. Robert. — La Flamme sur l'Autel. Essai sur la crise religieuse d'Alexandre Vinet. Lausanne, Éd. La Concorde, 1948 ; in-8, 164 p.

Constatant les désaccords mis en évidence par les différentes études déjà consacrées à Alexandre Vinet, l'A. se voit appelé à rouvrir l'enquête. Le caractère de Vinet, si réservé, et la nature de son œuvre, en vers, pour une bonne partie, ne facilitent pas le travail. Que fut au juste la « crise de Vinet » ? Rambert y voyait le passage de la religion passive, traditionnelle à une piété personnelle et vraiment vivante. P.-A. Robert ne peut admettre cette interprétation. Selon lui, Vinet connut seulement la tentation de la gloire littéraire (p. 157), épreuve dont il triomphera finalement, en partie grâce à ses souffrances physiques. L'A. fait grief à Rilliet d'avoir parlé d'un certain rousseauisme, c'est-à-dire d'une sorte d'Évangile naturel dans la pensée de Vinet. Or, suivant ce dernier, l'Évangile postule l'intervention particulière de Dieu par le Saint-Esprit. Au reste, il mêle à la convenance de l'Évangile « un élément d'hétérogénéité transcendante ». Ces précieuses mises au point, la sympathie, la piété filiale même qui inspirent ces pages les recommandent aux admirateurs et surtout aux lecteurs de Vinet. Les critiques adressées à Rambert auraient cependant pu être plus nuancées ; Madame Vinet, témoin de choix, déclare en effet qu'en 1823 « commencèrent en lui les combats de la religion traditionnelle qu'il avait reçue d'autrui et l'enfantement intérieur de cette vérité » (p. 14 et plus bas). La thèse de Rambert a donc une certaine force. Quant à la pensée théologique de Vinet, même si on lui concède un certain surnaturalisme, il lui manque d'avoir trouvé les moyens — surnaturellement établis — d'atteindre Celui que Vinet, croyons-nous, a finalement saisi.

D. L. P.

L'Église Orthodoxe Russe. Organisation, Situation, Activité. Moscou, Éditions du Patriarcat, 1958 ; in-4, 232 p., ill.

Avant la révolution, le Saint-Synode faisait publier annuellement un rapport avec de nombreuses statistiques, sur la situation de l'Église russe et ses missions extérieures. Cette tradition est reprise sur une échelle plus modeste, mais avec une quantité d'illustrations d'églises, de monastères, de cérémonies, d'assemblées et de réceptions. Voici le contenu de ce volume : I. Église et État ; II. Gouvernement intérieur ; III. Diocèses, paroisses, monastères, séminaires ; IV. Services administratifs du Patriarcat ; V. Église russe à l'Étranger ; VI. Relations avec les Églises orthodoxes et hétérodoxes ; VII. Action patriotique ; VIII. Mouvement de la Paix. On regrette de ne pas trouver des données sur le nombre des paroisses dans les villes, des ordinations sacerdotales, etc... Cet ouvrage a été publié en même temps en français en allemand et en italien.

D. T. B.

Rouse-Neill. — Geschichte der Okumenischen Bewegung, 1517-1948, II. (Theologie der Ökumene, Band VI, 2). Göttingen, Vandenhoeck, 1958 ; in-8, 524 p.

La première partie de cet ouvrage a été présentée aux lecteurs d'*Irénikon* en 1958 (p. 387). Pour ce second volume il faut ajouter à ce qui a été dit pour l'ensemble de cette étude, qu'il est plus conforme à l'original anglais que le volume précédent. La liste des projets d'union entre les différentes Églises que l'on trouve en appendice au chapire X a été mise à jour jusqu'en 1957, de même la bibliographie. On a ajouté surtout des documents relatifs à l'assemblée d'Evanston et à d'autres réunions postérieures à la parution de l'édition anglaise. Grâce à ces additions, la traduction allemande est devenue plus complète et plus précieuse encore que l'original. Cet ouvrage, dorénavant indispensable, car il groupe à peu près tous les éléments de l'histoire de l'œcuménisme d'une façon claire et méthodique, est ainsi accessible en anglais et en allemand, en attendant qu'il le soit dans d'autres langues encore. D. P. B.

Lord Altrincham. — Two Anglican Essays. Londres, Secker and Warburg, 1958 ; in-12, 128 p., 10/6.

Ces deux essais dédicacés à ses « filleuls, dans l'espoir qu'ils seront confirmés non catéchisés » n'auront, certes, rien fait pour diminuer la réputation d'enfant terrible que le noble lord s'est acquise. Le chrétien « orthodoxe » doit se demander tout de suite : confirmés en quoi ? La réponse semble être : dans cet être d'imagination dans lequel lord A. désirerait que se muât l'Église anglicane, une « institution nationale » capable de grouper la grosse majorité de la population britannique ; ou plus probablement encore : dans la foi personnelle que l'A. oppose si systématiquement à tout régime dogmatique révélé. Le passage sur le *Credo* des apôtres (p. 24 ss.) montre le plus authentique lord A. des journaux à sensation. Est-ce à prendre au sérieux ? D. G. B.

J. Davis McCaughey. — Christian Obedience in the University. Studies in the Life of the Student Christian Movement of Great Britain and Ireland, 1930-1950. Londres, SCM Press, 1958 ; in-8, 228 p., 25/–

Ce livre étonnera probablement tout lecteur qui ne vit pas habituellement dans le monde estudiantin, peut-être même étonnera-t-il tout catholique quel que soit son milieu. Par exemple, nous autres catholiques ne sommes pas habitués à penser que de jeunes chrétiens idéalistes aient pu s'engager en Espagne pour se battre *contre* Franco. Et cependant, il y en eut. Les longues pages sur le travail de contact mené avec les universitaires pris dans la lutte mondiale de 1939-1945 et dispersés partout sont prenantes malgré leurs longueurs, et pour la période de l'après-guerre on apprendra avec intérêt et édification tout ce que fait ce mouvement essentiellement œcuménique en intention et en réalisation. La place de l'Action chrétienne des étudiants russes est plus grande dans ce livre qu'on le croirait à ne s'en tenir qu'au titre. L'intérêt de l'ouvrage, pour être assez spécialisé, n'en est pas moins grand dans son domaine. D. G. B.

William Mulder. — Homeward to Zion. The Mormon Migration from Scandinavia. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1957 ; in-8, XIV-376 p., 7,50 dl.

La lecture de ce livre captivant peut éclairer plusieurs aspects du problème du prosélytisme, si actuel en ce moment dans les milieux œcuméniques et surtout dans l'Orthodoxie. En effet, nous voyons ici à l'œuvre de braves gens convaincus que le millennium est imminent. Ils doivent proclamer cette nouvelle capitale et essayer de sauver de la destruction certaine qui les menace tous ceux qu'ils pourront toucher. Conséquence, la prédication en Scandinavie parmi les luthériens et avant tout parmi les luthériens déjà désaffectés, d'où double vol : à l'Église luthérienne établie et à la secte dissidente. Des dizaines de milliers de ces prosélytes ont quitté leur pays pour se rassembler dans Sion (c'est-à-dire Utah, U. S. A.), pour construire sur terre le royaume où Jésus-Christ viendrait les trouver et les sauver. Ici à leur tour, dans cette Sion terrestre, ils sont devenus l'objet de la sollicitude missionnaire d'autres chrétiens dont la conscience ne pouvait permettre que des hommes restent ainsi enveloppés dans les ténèbres des illusions mormonnes. Et puis, la triste constatation répétée tout le long du livre — comme déjà tant de fois tout au long de l'histoire chrétienne — que la parousie ne se réalise pas : on n'aurait « jamais imaginé que l'expérience milléniale se consumerait, que le programme du rassemblement s'arrêterait, que la doctrine même, tout en conservant le même langage, subirait un changement. (...) Les grands événements qui avaient semblé si proches, s'estompaient dans un avenir suffisamment éloigné pour ne plus être inquiétant » (pp. 29-30). Si en 1856-1860 mille immigrants poussèrent des charrettes à bras contenant toutes leurs possessions sur mille milles, de Florence (Nebraska) à Salt Lake City (p. 173), pour s'assurer une place dans le Royaume, quarante ans après, le terme Sion était venu à signifier tout lieu habité par les cœurs purs, et le millenium biblique n'eut plus d'attirance en Europe pour une génération sceptique (pp. 301-302). Entre-temps cependant et malgré toutes les vociférations indignées des Américains, les États-Unis avaient absorbé quelques-uns de leurs meilleurs immigrants. — M. M. n'a pas seulement fait une importante contribution à l'étude de l'histoire américaine, il a écrit un livre passionnant. On aimerait recommander l'étude de certains chapitres aux hommes d'Église dans les pays où le prosélytisme américain s'exerce de nos jours. Il y a cent ans, les royaumes scandinaves se trouvaient devant le même problème. Ils ont tout essayé, mais ni alors ni maintenant ces efforts n'ont eu d'autre résultat que de stimuler les missionnaires à de plus grands efforts, puis... l'agitation s'est tassée, les « Saints du dernier jour » ont abandonné leurs excès les plus choquants, l'Église a perdu des fidèles peu convaincus, les sectes en ont gagné pour en reperdre à leur tour. Le fond a peu changé mais la carte religieuse démographique s'est modifiée légèrement.

D. G. B.

Raymonde Foreville. — Le Jubilé de saint Thomas Becket du XIIIe au XVe siècle (1220-1470). (Bibl. générale de l'École pratique des Hautes Études, VIe section). Paris, S. E. V. P. E. N., 1958 ; in-12, XVII-242 p.

Dans dix ans, on célébrera le 8e centenaire de la mort de saint Thomas Becket. Le livre de R. Forville est de circonstance. Personne n'a à notre époque, une meilleure connaissance des sources concernant le martyr de Cantorbéry. Il s'agit d'analyser les documents qui traitent des divers

jubilés célébrés en l'honneur du saint, de 1220 à 1470. L'étude, les documents, les notes, mille indications donneront ample matière pour l'étude des rites, de la piété, de l'hagiographie, même de la théologie comme de l'archéologie. L'auteur avait publié, en 1943, un imposant volume sur l'Église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet. D. Th. Bt.

Domna Ursula M. Schuver O. S. B. — De Reus op de Sint-Jorisberg. Rotterdam, De Forel, 1959 ; in-8, 456 p., ill., fl. 12,50.

Cet ouvrage est divisé en de nombreux et courts chapitres ou l'A., dans un style simple et alerte raconte les événements de la vie mouvementée du métropolite de Lemberg, André Szeptyckyj. Ces esquisses s'amalgament en un tableau saisissant de la personnalité puissante de ce prélat, issu d'une famille illustre de l'Ukraine, qui avait compté plusieurs métropolites dans sa lignée et verrait le dernier devenir, durant les quarante-quatre années de son épiscopat, le protecteur et l'ange tutélaire de son peuple au moment où il traversait les années les plus sombres de sa longue et glorieuse histoire. L'A. pour composer ce livre, ne pouvait se documenter aux Archives de Lemberg, qui sont en ce moment inaccessibles, mais a dû patiemment recueillir des souvenirs et des documents auprès des réfugiés ukrainiens en Europe et aux États-Unis. Ce qui ressort de cette émouvante biographie, c'est la fidélité de ce peuple et de son pasteur à sa religion chrétienne et au siège de Rome. Or c'est précisément cette fidélité qui lui a valu durant ces cinquante dernières années les pires traitements de la part des puissants voisins qui l'ont successivement annexé : la Russie tsariste et bolcheviste, la Pologne. Nous suivons l'enfance, la jeunesse, l'entrée chez les moines basiliens, (ce qui semblait une déchéance) du jeune Romain Szeptyckyj, nommé bientôt évêque uni de Stanislavov et dès 1900 monté sur le siège métropolitain de Lemberg. A l'âge de 25 ans le métropolite, qui a le pressentiment des malheurs qui vont fondre sur son pays, se fait le chef et le protecteur de son peuple par une sage administration avant la première guerre et, durant celle-ci, par des interventions vigoureuses à l'encontre des mesures tyranniques des pouvoirs occupants. Déjà avant la guerre sa sollicitude pastorale s'étendait a un groupe très restreint encore de catholiques de rite byzantin, qui s'était formé en Russie et le métropolite avait obtenu du pape saint Pie X des pouvoirs très étendus pour organiser un apostolat dans ce pays. Cette action lui valut un emprisonnement de plusieurs années en Russie. Libéré à la fin de la première guerre, il crée un vaste mouvement en Europe occidentale en faveur de l'Union des Églises et parcourt dans ce but les grandes capitales de l'Europe, faisant naître partout de la sympathie pour l'Orient chrétien. Après 1935 c'est contre le gouvernement polonais qu'il lutte pour protéger les églises et les fidèles du rite byzantin orthodoxes et unis. La seconde guerre le voit tenter un rapprochement entre les évêques orthodoxes et unis, qui fut malheureusement un échec et amène, après la mort du métropolite, une persécution de l'Église d'Ukraine unie de la part du gouvernement soviétique pour détruire entièrement cette Église. Au milieu de ces épreuves et malgré une paralysie qui le cloua sur une chaise longue, le métropolite André continua à diriger sa province ecclésiastique et à soutenir jusqu'à sa mort ses ouailles si cruellement torturées. D. T. B.

Jacques Leclercq. — L'Abbé Robert Kothen. Une vie de prêtre. Namur, Éd. du Soleil Levant, 1958 ; in-12, 271 p.

L'idéal de l'abbé Kothen était de conquérir le monde au Christ. Il s'y donna sans compter. Félicitons-nous de ce que le chanoine Leclercq nous ait dépeint de sa plume alerte et vivante cette vie de prêtre. Kothen méritait une place d'honneur pour le sérieux de ses qualités, le don entier de soi « humblement, petitement », ses activités tant littéraires que sacerdotales non moins que pour ses réalisations innombrables dont le fleuron nous semble bien être sa chère Société des Saints-Côme-et-Damien. L'abbé Kothen s'était aussi intéressé à l'œcuménisme. D. L. P.

Karl Manitius. — Gunzo : Epistola ad Augienses und Anselm von Besate : Rhetorimachia. (Mon. Germaniae Hist., Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, II). Weimar, Böhlaus Nachfolger, 1958 ; in-8, 216 p., 2 pl., DM 19,50.

Les deux documents présentés ici sont des œuvres d'humanistes nord-italiens du Xe siècle finissant et du milieu du XIe siècle. L'éditeur donne dans ses introductions tout ce qu'on sait des deux AA. et décrit les mss. et les principes d'édition. Gunzo adresse une lettre aux moines de Reichenau pour se plaindre des indignités auxquelles on a osé le soumettre à Saint-Gall à cause d'une malencontreuse faute de grammaire ; Anselme écrit un pamphlet comme modèle de composition rhétorique. D'intérêt très limité, ces deux écrits témoignent néanmoins de cette culture très raffinée mais peu débitrice de la morale chrétienne que cultivaient à l'époque certains milieux cléricaux. D. G. B.

André Bonnard. — Greek Civilization from the Iliad to the Parthenon. Translated by A. Lytton Sells. Londres, Allen and Unwin, 1957 ; in-8, 198 p., 32 ill. hors-texte.

Traduction anglaise d'un ouvrage paru en français à Lausanne en 1954. Reconnu comme étant l'un des plus brillants hellénistes contemporains, le prof. Bonnard a écrit pour le grand public une remarquable introduction à la civilisation grecque. Couvrant la période d'Homère à Periclès, son étude décrit en la détachant sur l'arrière-fond des luttes nées de l'évolution sociale, la marche du peuple grec vers la perfection. Il illustre sa thèse par l'analyse de l'Iliade, de l'Odyssée, des poètes lyriques, de différents problèmes tels que le statut de la femme grecque, la religion, le sens de la justice, etc. Un volume à paraître prochainement dépeindra la pleine efflorescence de la culture grecque et son rapide déclin. C. R.

Vasile Grecu. — Ducas. Istoria Turco-Bizantina (1341-1462). Édition critique.

— **Laonic Chalcocondil. Expuneri Istorice.** Traduction roumaine. (Coll. Scriptores Byzantini, I et II). Édit. de l'Académie de la République Populaire Roumaine, 1958 ; 2 vol. in-8, 503 et VIII-355 p., 31 et 22.50 lei.

Parmi les historiens byzantins qui ont raconté l'écroulement de leur empire au XVe siècle, quatre hommes se sont distingués : Sphrantzès, Critoboulos, Ducas et Chalcocondylès. Du dernier, M. Grecu nous présente

ici une traduction roumaine annotée, faite d'après l'édition de Darko (Budapest 1922/7) ; il a publié en même temps une édition critique, annoncée il y a longtemps, du texte grec de l'*Histoire* de Ducas avec une traduction roumaine annotée en regard. Ces deux historiens, contemporains d'une bonne partie des événements qu'ils rapportent, se sont placés à un point de vue différent et ont écrit dans une langue différente. Chalcocondylès, né à Athènes, imite ses modèles Hérodote et Thucydide et décrit plutôt l'ascension et l'extension progressives de l'empire ottoman jusqu'en 1464 ; en atticisant, il devient un précurseur du deuxième humanisme grec. Pour lui les Chevaliers de Saint-Jean de Rhodes et les derviches turcs sont des « naziréens ». M. Grecu s'est bien acquitté de la tâche ardue de la traduction d'une langue artificielle, bien moins vivante que celle de Ducas. Celui-ci était né en Asie Mineure ; entré au service du podestà Adorno de la Nouvelle Phocée, ensuite des Gattilusi de Lesbos, chargé comme Chalcocondylès de plusieurs ambassades et aussi patriote que lui, il fut un partisan convaincu et ardent de l'union des Églises conclue à Florence et cela pour des motifs religieux, comme M. Grecu l'avait déjà démontré auparavant. Sa langue a un aspect double : tout en tâchant de lui garder un certain caractère archaïque, il ne dédaigne pas d'y introduire des formes et des expressions populaires, mais avec modération. Il est encore bien loin de la *dimotiki* de son temps. De là, dans les formes, certaines inconséquences qui parfois peut-être peuvent être attribuées aux copistes. Un contrôle des variantes nous incline à penser que l'éditeur aurait pu laisser dans le texte plusieurs particularités déjà anciennes de la langue populaire, renvoyées aux notes et qui reviennent avec une certaine fréquence. Les exemples les plus frappants sont l'emploi de l'accusatif au lieu du datif et celui du participe présent invariable. C'est là la conclusion à laquelle nous amène la comparaison avec la langue des lettres de Nicon de la Montagne Noire. Bien qu'il ait écrit quatre siècles avant Ducas, il est bien plus proche de la langue moderne grâce au fait qu'il n'a pas reçu de formation littéraire ni d'« instruction extérieure ». Les inconséquences ne se comptent pas chez Nicon. La première édition de Ducas par Bullialdus (1649), réimprimée par Migne (PG 157) fut légèrement améliorée, sans recours au manuscrit unique et parfois bien à tort, dans celle de Bonn (1834). M. Grecu y a mis un grand soin. Quelques fautes, surtout dans l'accentuation, n'ont pas été relevées dans les *Errata*. Dans les notes on constate l'absence de quelques indications de textes scripturaires introduits dans le texte par Ducas. Remarquons que la *Polis Klozion*, *Klozi* en roumain, Sluis, se trouve aux Pays-Bas, et non en Belgique (*Chalcocondil*, p. 325). Dans la traduction de Ducas (p. 136), l'éditeur a conservé sans l'annoter, l'erreur de Ducas sur le marquis « de Monte Ferara » où il s'agit de « de Monferato ». On peut regretter que la situation actuelle de la Roumanie ne lui ait pas permis de consulter les deux ouvrages du R. P. Janin sur la topographie et sur les églises et les monastères de Constantinople. Les deux volumes, surtout l'édition de Ducas, sont pourvus d'excellents Index ; l'éditeur a ajouté aux mots relevés dans l'*Index verborum* une traduction latine en plus de la roumaine. Nos deux historiens ont apporté une contribution remarquable à l'histoire des principautés roumaines au XVe siècle quand les fils de leurs boyars occupaient des fonctions militaires importantes à la cour byzantine. Aussi ne peut-on que se réjouir du fait que l'excellent byzantiniste qu'est M. Grecu ait pu mener à bon terme ces deux publications.

D. I. D.

Philip P. Argenti. — The Occupation of Chios by the Genoese and their Administration of the Island 1346-1566. T. I., Text, XII-714 p. ; T. II, Codex and Documents et T. III, Notarial Deeds, XVIII-982 p. Cambridge, Univ. Press, 1958 ; 3 vol., in-8, : 15.15 s.

En vingt-cinq ans de publications, l'A. a réussi à rassembler une documentation extraordinaire sur la patrie d'Homère qui est aussi la sienne. Après quelques monographies d'inspiration patriotique, il aborda résolument la publication des sources d'archives et les travaux de base, de sorte que l'on lui doit aujourd'hui une connaissance particulièrement riche de la période médiévale et moderne de la grande île égéenne : géographie, documents d'archives, folklore et histoire propre. — La partie documentaire du présent ouvrage s'étend sur les vol. II et III à travers une pagination suivie. Elle comporte au T. II la publication intégrale d'un recueil spécialement abondant sur la période considérée (codex Berianus Chiensis) conservé à Gênes à la *Biblioteca Civica Berio*. Ce recueil est une copie d'originaux, accrue progressivement au cours du XVe siècle ; il fut réalisé pour les Paterii, mais passa ensuite aux Giustiniani. Les pièces s'échelonnent de 1346 à 1488 et sont en latin, sauf un chrysobulle impérial. Ce vol. contient encore 45 autres documents officiels d'origine variée, latins ou italiens, classés par ordre alphabétique. Le T. III contient 417 actes notariaux passés devant sept notaires connus, servant de cadre de classement, plus quelques pièces anonymes. Pour rendre utilisable cette masse de renseignements dispersés, on a élaboré un index alphabétique unique de plus de 80 p. Il n'y a cependant pas de glossaire dans les langues originales. — Dans le but de faire œuvre de véritable histoire, le tome I constitue une vraie synthèse aux aspects multiples. Une moitié concerne l'histoire politique comme il est normal ; l'A. trace ensuite une série d'études originales et détaillées sur l'administration, la vie économique et sociale durant les 220 ans de la période génoise. L'histoire de Chios, engrenage important dans le monde égéen, pouvait difficilement être isolée en l'absence d'études médiévales d'ensemble assez nettes pour servir de référence, de sorte que l'A. s'est étendu d'une part sur l'expansion coloniale génoise bien avant la date où elle entre en scène à Chios, d'autre part sur la menace croissante des Turcs avant la conquête de l'île à son tour. Les circonstances de la conquête, l'attitude vis-à-vis de l'empire byzantin, les démêlés avec Venise et Pise, la constitution de la *Mahona* (compagnie génoise militaire et commerciale qui inféode et exploite l'île) sont tous sujets qui prennent les huit premiers chapitres. La nature des documents rassemblés permet aussi l'établissement d'un système précis de droit administratif : les institutions civiles, la fiscalité et la procédure. De la vie économique, c'est l'agriculture et le commerce qui fournissent matière en l'occurrence. Ici se place une étude topographique de la ville, des sites et des constructions contemporaines. De la vie sociale, on a surtout retenu la structure et les relations des classes sociales, la famille, les Grecs, les Latins, les esclaves, les arts et les métiers. On est étonné de ne trouver après de tels développements qu'un court chapitre (ch. XV) pour finir sur la vie ecclésiastique : relations Grecs-Latins et listes des paroisses et maisons religieuses. Le vol. contient encore avant l'index une table chronologique et la bibliographie. Une carte administrative illustre l'exposé correspondant. D'après le tableau minutieux et coloré de cet historien

spécialisé, il ressort que la période considérée fut féconde pour l'île, malgré la nationalité et la confession qui séparaient Latins et Grecs. Ils ont vécu à cette époque en bonne intelligence et ne se sont guère heurtés, l'A. se plaît à le souligner. A d'autres âges, il n'en fut pas de même. En résumé, outre la vaste érudition amoncelée par un zèle appliqué, on apprécie la probité de l'historien pour qui le patriotisme agissant commence par la recherche soigneuse et l'exposé serein des faits. D. M. F.

Donald M. Nicol. — The Despotate of Epiros. Oxford, Blackwell, 1957 ; in-8, XII-252 p., 32 /–

Dans le cadre chronologique 1204-1261, qui délimite la domination latine au siège de l'empire, Constantinople, une dizaine de chapitres traitent des péripéties des membres de la maison Comnène-Doukas-Ange dans les provinces occidentales de l'empire. Leur action est considérée principalement comme résistance aux envahisseurs et centrée sur la rivalité avec Nicée vers la restauration de l'empire à Constantinople. Un exposé d'histoire ecclésiastique s'étendant aux années 1215-1230 tend à transposer sur le plan d'Église cette même rivalité sous la pression de Théodore qui se fit couronner à Thessalonique. Quelques excursus sont reportés à la fin : archéologie, généalogies, topographie, bibliographie, index d'usage et carte sommaire. Après les analyses minutieuses des spécialistes qui ont revu tout le dossier, il devient inutile de piétiner un vaincu. Les prétentions affichées et le caractère superficiel de l'ouvrage ont permis semblable sévérité. En attendant l'étude idéale qui jette la lumière sur cette période obscure d'une province excentrique, on est cependant satisfait de posséder un résumé facile dont les références nombreuses permettent de retrouver des pistes. D. M. F.

Annuaire scientifique. — *'Επιστημονικὴ 'Επετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν, Περίοδος Δευτέρα, Τ. Θ'* : 1958-1959. Éd. sous la direction du prof. G. ZORAS. Athènes, 1959 ; in-4, 596 p.

Le tome IX de l'Annuaire scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes contient de nouveau bon nombre d'articles intéressants parmi lesquels nous relevons les suivants : G. MYLONAS, *Témoignages d'auteurs chrétiens sur les mystères d'Éleusis* (p. 7-58). A cause de la loi du silence vigoureusement observée, l'espoir est vain de trouver quelque chose sur la célébration des mystères proprement dite chez les philosophes anciens. Ils ne relatent que les rares faits communément connus, et qui ne tombaient pas sous le silence. Les Pères des cinq premiers siècles, cependant, donnent des témoignages appartenant à la *τελετή*. L'A. s'occupe ici surtout de trois écrivains patristiques : Clément d'Alexandrie, Asterios, évêque d'Amasie, et Hippolyte. Après avoir examiné ce qu'ils racontent des mystères païens, M. M. doit constater que les Pères ont mélangé des éléments appartenant à des cultes différents et, par conséquent, il est impossible de savoir ce qui appartient en propre aux mystères d'Éleusis. D'ailleurs, les Pères ne connaissaient les religions à mystères que par ouï-dire ; aucun d'eux n'en avait une expérience personnelle. Ainsi le *φαλλός* mentionné par Tertullien n'appartient pas aux mystères d'Éleusis, pas plus que le *ἱερὸς γάμος*, qui fait partie des mystères de Rhéa-Cybèle-Attis.

Conclusion : Ce n'est pas sur les témoignages de Clément, d'Hippolyte et d'Asterios que nous pouvons émettre des hypothèses scientifiques en vue de connaître la τελετή spécifique d'Éleusis. K. VOURVERIS, *Dialectique et apologétique de l'humanisme grec dans la vie d'après-guerre* (p. 153-157). L'A. plaide en français pour un renouveau de l'humanisme classique en Grèce qui devrait atteindre et influencer tout le peuple. Sp. MARINATOS, *La crevasse de Delphes et « l'esprit » de la Pythie* (p. 342-354 ; 2 photographies). K. MERENTITIS, *Observations syntaxiques et philologiques sur l'hymne à Dionysos de la collection de Zereteli* (p. 431-484). Err. SKASSIS, *Suite du dictionnaire latin-grec* (p. 485-500). Th. TZANNETATOS, *Nouvelles observations sur le dictionnaire Liddle-Scott-Jones* (p. 501-509). C'est la suite des observations que l'A. avait déjà publiées il y a quelques années (*Σύμμεικτα φιλολογικά*, Athènes, 1949) ; d'autres suivront. Ces remarques bien faites sont publiées en vue de l'édition du Supplément de ce dictionaire. G. Th. ZORAS, *Les derniers discours de Constantin Paléologue et de Mohammed Porthetos avant la chute* (p. 510-538), communication de l'A. faite au congrès des byzantinologues à Munich (sept. 1958). Les discours ne furent pas prononcés selon le texte qui nous est parvenu et que nous devons sans doute à Léonard de Chios et Critoboulos. Viennent enfin deux oraisons funèbres prononcées par les prof. Tomadakis et Zoras à l'occasion du décès du célèbre byzantinologue Nic. Bees (1883-1958). D. Bf. M.

Agnes Mure Mackenzie. — The Scotland of Queen Mary and the Religious Wars, 1513-1638. Édimbourg, Oliver and Boyd, 2e éd. 1957 ; in-8, XVI-404 p., 20/–

Réédition de l'ouvrage paru en 1936, ce livre fait partie de la série consacrée par l'A. à l'histoire de l'Écosse, reprise ici après Flodden, qui marque une étape (1513). Jacques IV laisse un fils âgé de deux ans (Jacques V) qui disparaîtra à trente et un ans, laissant lui-même sa succession à sa fille Marie, âgée d'un an. C'est dire que s'ouvre une ère d'énormes difficultés. Les deux branches des Stuarts personnifieront les deux grandes divisions de la période naissante. Aux difficultés politiques, s'ajoutent maintenant les querelles religieuses. La vieille Église qui soutenait les rois dans leur politique orientée vers une alliance continentale s'opposant à l'Angleterre, s'était affaiblie, elle se mourait et une nouvelle religion venait la défier. L'influence des Calvin, Luther, Knox accélère la chute de Marie qui doit abandonner son trône. C'est la fin de la première maison des Stuarts. Les soixante-dix ans suivants seront fertiles en événements : procès et exécution de Marie, guerres politiques et religieuses, l'épiscopalisme succombe devant l'avance dominatrice du presbytérianisme. Jacques VI parvient néanmoins à consolider le pouvoir royal et réussit même à réunir à son trône celui d'Angleterre (Jacques Ier). Bien dans la note soignée des ouvrages de A. M. Mackenzie, celui-ci comporte également une abondante et précieuse bibliographie ainsi que des tableaux éclairant une généalogie assez compliquée. C. R.

Manfred Kridl. — A Survey of Polish Literature and Culture. (Slavistische drukken en herdrukken, IX). La Haye, Mouton, 1956 ; in-8, XII-526 p., fl. 36.

Cette publication sera d'une grande utilité à tous ceux qui étudient les problèmes de l'Est européen et du monde slave. Sans se limiter aux aspects purement littéraires, l'A. tient largement compte des facteurs politiques et sociaux qui influençaient la vie culturelle de chaque époque. Les résumés des principaux ouvrages guideront le lecteur étranger dans le choix de lectures, et il trouvera également une liste d'études sur la littérature polonaise parues en allemand, anglais, français et italien. Les extraits de quelques œuvres célèbres donnés en traduction font ressortir les traits saillants de la grande poésie romantique. D. H. C.

Const. D. Kalokyris. — *Αἱ Βυζαντιναὶ Τοιχογραφίαι τῆς Κρήτης. Συμβολὴ εἰς τὴν χριστιανικὴν τέχνην τῆς Ἑλλάδος.* Athènes, Apostoliki Diakonia, 1957 ; in-8, 192 p., 103 pl.

— *Ἰωάννης Παγωμένος, ὁ Βυζαντινὸς ζωγράφος τοῦ ΙΔ' αἰῶνος.* Kritika Chronika, Tome 12, 1959. Héraclée, Crète ; in-8, 20 p., 26 pl.

Dans un premier chapitre du premier livre, après un aperçu de l'histoire de l'île de Crète pendant la deuxième période byzantine et la domination vénitienne, l'A., professeur adjoint à l'Université d'Athènes, donne une description détaillée des églises crétoises en indiquant leur nombre et la chronologie de leur fresques. Suivent différentes listes avec toutes les églises possédant des fresques. Enfin la dernière partie de ce chapitre nous signale les noms des principaux iconographes et fondateurs, parmi lesquels émergent surtout les peintres Jean Pagoménos et Georges Provatopoulos. La réponse à la question des différents thèmes de l'iconographie byzantine en Crète, se trouve au chapitre II, où l'A. explique les différents cycles de peintures en commençant par les douze grandes fêtes de l'année liturgique byzantine. On y trouve une description détaillée des fêtes de Notre-Seigneur, ainsi que d'autres fêtes apparentées à ce cycle. Les thèmes concernant la Mère de Dieu et le cycle des saints sont traités avec la même compétence et l'A. n'avance aucune affirmation sans l'accompagner de nombreuses références. Est indiquée ensuite la place qu'occupent généralement les différentes scènes dans les églises, selon la disposition habituelle de la tradition byzantine, comme celle-ci a été élaborée entre le XIe et le XIVe siècle. Au lieu de la Mère de Dieu, nous trouvons en Crète plus d'une fois la Déisis ou le Christ Tout-Puissant dans la conque de l'abside, comme en Cappadoce ou en d'autres contrées d'Asie Mineure. Le chapitre suivant analyse la valeur technique et qualitative des fresques. L'A. cherche à définir ces valeurs en considérant successivement la manière de traiter les figures, les vêtements, l'entourage et les lumières. Il note la stylisation et la simplicité des fresques anciennes qui, avec leurs grands yeux en forme d'amande, nous renvoient vers des prototypes plutôt anatoliens, sans nier pour autant l'influence des grands centres comme la capitale ou Salonique. Enfin, dans un dernier chapitre l'A. discute la question de l'école dite « crétoise ». Elle doit son origine surtout au fait que l'île se trouve à mi-chemin entre l'Asie, l'Europe et l'Afrique. Les influences de ces trois continents s'y sont fait sentir. La grande île a servi d'intermédiaire entre l'Asie Mineure, les îles, la Grèce et l'Occident. Les différentes influences furent tour à tour assimilées, rejetées ou propagées. Le résultat de tout cela fut une création originale qui s'appelle « École crétoise ». Pour l'expliquer, on n'a pas besoin de recourir à toutes sortes d'influences

plus ou moins tardives ni de l'opposer par exemple à l'école macédonienne ou constantinopolitaine, comme le voulaient Millet et d'autres. Notre A. montre bien que l'on trouve tous les éléments caractéristiques de cette école à l'intérieur même de l'île sans devoir chercher autre part. C'est une vraie école autochtone, surtout à partir de la moitié du XIVe siècle. Certes, il y a eu un échange continuel entre la Crète et les grands centres de la peinture byzantine comme Mistra, Salonique, la Macédoine, la Serbie, l'Athos et surtout Constantinople. La plus grande influence qu'elle ait jamais subie lui vient sans aucun doute de la Renaissance des Paléologues. C'est surtout cela qui lui a donné son grand essor et son influence aux siècles suivants, même loin de Crète, après la chute de la capitale de l'empire byzantin, notamment aux Météores et à l'Athos. Il semble en tout cas qu'il n'y ait pas eu d'influence de l'Italie mais que plutôt l'art crétois ait influencé l'art italien, par exemple à Venise. A la fin du livre l'A. fait encore remarquer le caractère purement orthodoxe et traditionnel de l'iconographie crétoise. Ce livre, écrit avec amour, est indispensable à quiconque veut tant soit peu approfondir ses connaissances des fresques byzantines en général et de la fresque crétoise en particulier.

Le deuxième ouvrage est une petite monographie du même A. sur Jean Pagomenos, le plus grand et le plus connu des fresquistes crétois. Il contient des notes biographiques et une analyse de ses œuvres. C'est un tiré à part richement illustré d'un article paru dans la revue *Kritika Chronika*, au tome 12.

D. J.-B. v. d. H.

Georges Marçais. — L'Architecture musulmane d'Occident : Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile. (Gouvernement gén. de l'Algérie, Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts, Antiquités et Monuments historiques). Paris, Arts et Métiers graphiques, 1954 ; in-4, XI-540 p., nombreuses figures et planches.

Comme l'A. comprend dans l'Occident la Tunisie, l'Algérie et le Maroc, son imposant ouvrage dépasse largement les limites que le titre pouvait laisser croire. Pour connaître l'art musulman de ces régions nord-africaines, l'étude de cet ouvrage sera donc nécessaire. Pour chacun des domaines cités, l'A. examine les monuments religieux (les mosquées), civils, militaires et d'utilité publique. L'évolution des arts majeurs et mineurs, le style, la richesse décorative, les influences cherchées ailleurs trouvent une explication dans l'histoire des régions, des dynasties musulmanes (Fatimide, Omeiyade, Almohade, Chérifienne, Hafcide...) et dans l'histoire générale. Il y a eu trop de relations, tant en Occident qu'en Orient, avec l'Islam, pour que le chritianisme n'ait pas une place dans cette histoire. Aussi l'étude du présent ouvrage donnera-t-elle de grandes satisfactions aux archéologues appliqués à l'art chrétien, d'Orient comme d'Occident. Il faut louer l'A. et l'éditeur pour l'abondance des dessins, des planches, des tables et registres divers. Le Gouvernement général de l'Algérie a bien fait les choses en éditant ce volume avec tant de soin.

D. Th. Bt.
